SÜLEYMANİYE
302
Amca Z. Hüseyin Ef.

حاشیه خواجه زاده للمواقف

مصنفه یوسف
المدعو بخواجه زاده
البروسوی

صلح الدین اختری

I

بسمله

جناب عالی مآب و صاحب یسر الله و امنه الی یوم الحشر و الحساب بعد ادعیه مستطابه مقرونه بالاجابه عرض حضور عرض ابنای

ادعیه صادقه صافیه که حلیه صدق و اخلاص محلی در و اثنیه خالصه شافیه که نور حق و خصوص محلی در تحیات فایقه و تعظیمات لایقه بوله تزیین اولنه جناب مکارم مآب مکلله الخصال و دار عالمحفف بصواب محمودیه الفعاله هزاران اشتیاق و التیاع بوله الحاق قلمده بصکی

بر مجلس الطاف و تسطیر مکارم اوصاف وجه غایب تعوز و نهایت تقصیر بوله اول جانب جناب مکینه نوان انواع اجلال و اعزاز اولوب کمال تذلل و نیاز بوله سمت استانه سعادت نواله ابهاب سدع بوسان احوال اولدرکه الحمد لله الکریم المتعال صلصله صدای صدق اخلاص و غلغله مدایح عوام و خواص بوله اطراف آفاق و اکناف قلوب ارباب اشتیاق مالامالدر مسند عالی جناب قاضی الحاجات اولدرکه برکت حسن اخلاص بوله عرض حضور دولته قرب و اختصاصدن زایل اولنمیوب منازل معاصد دولته علی التوالی و اصل اولنه امین ساعد کم الاقبال ذو الجلال و بعد اشبو موصل ورقه دعا و مرسل نقه ثنا فخر المسعودین مولانا فلان نوخلفکه بر مقدار مصاحبت علمیه ادب کمال استقامتله اهل السجاج و بین الاقران ممتاز کمینه اولدوغی اجلدن اول جناب نغم المآب توجیه اولندی خاکپای شریفه وصول بولدقده مصرع درکه لحاظ ردله ملحوظ اولمقدن محفوظ اولب حرف قبولنه واقع اولا بوبنده اولان عزیزلر بر رس الوب دعاسنه ایدیلر سردار کوی انسانیت مرجو درکه محل ارتضاده واقع اولا و بالجمله اولبان احسانه منتن فوق الحد در موکر خلت ابدی در

همت تا فروزد شمع چراغ دولت تا دامنور

فقه

خاکپای سعادت افزایه عرض بندگی فرومایه

جامه جلا اصحاب معلا و مجلس والا همواره بر صحیفه بعا مسطور باد

حاشية خوجه زاده للمواقف

كتاب

دعاء على ارق قلوب قبل كل طلوع وغروب

الحاوا الله الحمد لله كما

فاكر اى سعادت نايه
عرض سلى فرومايه اولدركه

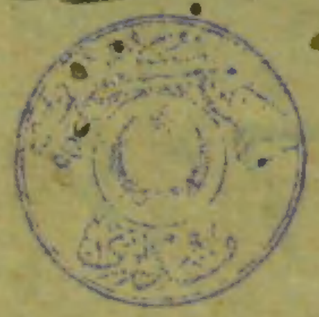
قال المص ان العلم المطلق ضروري اى قوس ان كلما تصور العلم الخاص بديهي تصور العلم العام بديهي
كل العلم الخاص متصور بديهي لانه حاصل فيما اذا علمت وجودك بلا كسب وكل ما هو حاصل من المعاني
النفسية بلا كسب متصور بديهي لما بين الحصول والتصور في ذلك المعنى من الاتحاد او الاستلزام والمص
منع ثبوت المقدم بان مناط اتحاد الحصول والتصور او استلزام الحصول اياه وهو م والشارح المحقق
منع الشرطية بانه موقوف على تصور الخاص بكنهه وعلى كون العام ذاتيا له وكلاهما ممنوعان فالمص
مبني الدليل على عدم الفرق بين الحصول والتصور فانما حصل الخاص حصل كنهه وحصل ايضا
جميع ذاتياته وعرضياته فتوقف الشرطية انما هو على الحصول بالكنه وهو واضح لمس الا على كون العام
ذاتيا له فان كون جزء الشيء اصالة في نفسه او لغيره لا يستلزم كون كليه كذلك ذاتيا او عرضيا
لان الثبوت لغيره مثلا حقيقة حال الجزء فالموصوف بالثبوت هو ذلك الجزء لا كليه الا اذا انتزع
منه كليه ذاتيا او عرضيا فيوصف بوصف بالثبوت ايضا

II

على الكواكب السبعة السيارة
الارض سبعة اقاليم مقسومة من ومولاد السند والهند والشرق والبرج والنهر والنهر
الاول منها بنات النعش والثاني الى المريخ وهو بلاد الروم والثالث الى الزهرة وهو بلاد خراسان والخامس الى الشمس وهو بلاد العرب والسادس الى عطارد وهو بلاد الشام

وقد يكون جزء الشيء ثابتا لآخر
ويمتنع سلبه عنه
كالسواد الثابت للحبشي
مع انه لا يتصف الحبشي بالسواد
فهو بان ان كلا من الامرين مبني الشرطية
ولم يثبت واحد منهما بعد ١٢

٧٤
٥٧٥



رامد عصمتها

بعد لرحامد فراوان وتحاياى بى كران وسوزش بى پايان سويله مسموع اولوبى كه تقدير ربانى
وحكم يزدانى مرحوم مغفور فلان سماه الله بماء الرحمة وثراه بوداء غفرانه سراى
سرون رحلت ايدوب ارحم الراحمين جوارنده متوطن اولمسلم انا لله الحكيم العليم بعلم الله
بو حكم ربانى وسر ايلز يعنى خبر اسماع اولندقده من لم يساعد وتاسف بى شمار صادر
اولوب روزنه دين خون ايدوب حسرت سالم دمار فرقت ولوب اولبى نومعلوم حركه وثناى
غفار نكسنه يه پايدار اولوب بنيم اقرانه برادر حلوه ميسر اولمس وكلدر اكر مسرور وانهم مستون
بس معلوم اولبى كه تقدير اولنان قضاى لم يزلى اركحكمه امرونه وزيرونه صغيرونه كبيرونه
اهدى كامس وكل الناس نيامها والتيمار وكل الناس راحلها ان الله مع الصابرين در
تا دام كه اولمرحوم ومغفور بحر ترابين راحمين جنت الماوى اولا جاباري مع سر لر بحر
طهر وصبر جميل واجر جزيل ارزاني وملوس امين يا معين

سراسيه مرامه الى يوم الحساب

عباد عيه تجلت عن مظهر الاجابة انارتا وانوار انيه تنثر ثمرات القبول ازهارتا
الى جنابس لا يحيط اعداد الطاف وكلالاته دوائر التقدير ويعجز عن ضبط اوصاف الجميل مراسم
التوسل اعمى به لا زال ميمنة العاليه الى ارتقاء مدارج الحسنة مصروف وما وجد نوايب الزمان وطوارق
الحدثان عن واده السريه مكفوف
حالنا خدمت شريفه كزدن مستعد اولمغه لايق
وادى اولمغه بار سعادت ماكن كه زمن طلبيه كعبه اماله واقع اولمشدر

1

٤٠٢

AMCA ZADE
HÜSEYİN PAŞA
302

احسن ما يفتتح به الكلام • واحق ما يستنجح به المرام • حمد الله الذي تاه في بيداء جبروته البصائر و
الافهام • وغرق في بحار ملكوته العقول والاوهام • جل جناب جلاله عن ان يصل اليه اقدام
الانظار • وعلى سرادقات كماله عن ان ينالها ايدي الافكار • دل على وجوب وجوده على الارض
والسموات العلى • وشهد بوحدانيته نظام العالم من السماء السابعة الى الارض السفلى • تنزه ذاته
عن مشابهة الاعراض والاجسام • وتقدست صفاته عن مناسبة عوارض الجواهر والاجرام • فسبحانه
من لا يمثله الخواطر • ولا يحيط به النواظر • يا من لا يعزب عن علمه مثقال ذره في الارض ولا في السماء •
ولا يمتنع عن تاثير قدرته شيء من الاشياء • يا من لا بداية لوجوده • ولا نهاية لكرمه وجوده • يا واهب
النفوس والعقول • ومخترع الاركان والاصول • يا مبدع القلوب والارواح • ومنشئ الصور
والاشباح • لك الحمد والثناء • ومنك المنع والاعطاء • خلصنا بلطفك من شرك الغباوة والغواية
ووفقنا بفضلك لسلوك طريق العناية والهداية • افض علينا شوارق انوارك • وارسل الينا
بوارق اثارك • واجعل شرائف صلواتك • ونوامي بركاتك على سيد انبيائك • واكرم
اصفيائك • محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق • واله واصحابه المهتدين بانوار الهداية •
شاعل التوفيق • انك انت الوهاب • منك المرام واليك المآب **بعد** فقد اطبق الملة والفلسفة
على ان المطلب الاشرف الاعلى • معرفة المبدء جل وعلا • بكمال ذاته • وكمال صفاته • ثم معرفة المعاد
على ما اشير اليها في الكتاب العزيز باعلى بابه والسموم الاحر ثم معرفة ما بينهما من جهة النظر والاعتبار لكن
لضيق مداخلها • وانغلاق مسالكها • وصعوبة الاهتداء الى مباديها • وتطرق الضلال في بوادرها • لمعارضة
العقل الوهم في ماخذها • ومشاكلة الباطل الحق في مباحثها • صارت معارك الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء
المتباينة لا يرضى ان نطاق عليها • اهل زمان او يتصالح فيها • نوع الانسان فكما دونت حكماء
الفلسفة الكلية النظرية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات دون علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام جدنا بصبح العاصر

واعظا

واعظا ما لاهل الحق والسنن • وابطالا لاقاويل المتفلسفين • مما خالف من قواعد الشرع المبين
وقد صنف فيه كتب معتبرة والفت زبر مطولة ومختصرة • وكتاب المواقف الذي صنفه العالم الفاضل
المحقق • والحبر الكامل المدقق • عضد الملة والدين اعلى الله درجته في العليين • كتاب جليل الشان • باهر
البرهان • فدتمت حسناته • وعمت بركاته • يلوح من مطالع مقاصده طوالع الانوار • ويحلى على
منصة مباديه عرايس ابكار الافكار • سلما على ملخص اراء المتقدمين • ومحصل المتاخرين • لم ياتي احد
في تجريد القواعد عن الزوايد وتشييد العقايد بتقييد الاوابد بمجاء كاشاء لا كاشاء تنكر انه مساعيه
وتم بفضله مباعيه • وقد تصدى بشرحه جمع كثير من الفضلاء • واشتغل بحله جم غفير من الادكياء •
لكن الشرح المنسوب الى الفاضل الرباني • والحبر الصمداني • شرف العترة الطاهرة • والملة الطاهرة • ابي
الفضائل والكمالات • صاحب الفواضل والسعادات • سيد الامة وشريف الائمة السيد الشريف
الجرجاني افاض الله عليه سحاب الغفران • واله حلل الرحمة والرضوان • جرى من الكتب المؤلفة في
هذا الفن بمنزلة البحر الزاخر بالنسبة الى الغدران • والبدر الزاهر الباهر على الكواكب في الاشراق
واللمعان • فيه نجات عن ظلمات الشكوك والاوهام • وشفاء لما في الصدور من الاسقام •
واشارات الى تحقيقات لم يهتد الفرائح اليها • وتنبيهات على تدقيقات كلت الافهام • لدبهاء
وقد رزق حظا وافيا من الاشتهار • ولا استنكار للشمس في رابعة النهار • واشتغل بقراءته
الادكياء في جميع الامصار • وتصدى لدرسه الافاضل في كل ناحية من الاقطار • جزاه الله عنا
وعن جميع المسلمين خير الجزاء في دار القرار • ويوم القضاء • وكانت الاصحاب الذين يشاركوني
في البحث عن فرائده • والكشف عن خرائده • يسالوني ان افتح مواضعه المغلقة • واكشف مسائله المبهمة
مقترحين علي بشوارع الاقتراح • وملحين في ذلك غاية الالحاح • مع علمهم باني في شغل شاغل عنه راسا
وكنت اعتذر عليهم بلعل وعسى الى ان ورد الاشارة العالية من جناب من يجب علي طاعته
ولا يسعني الا موافقته وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم حاوي مكارم
الاخلاق حلية لسنة في ارضه بالاستحقاق السلطان بن السلطان السلطان ابا يزيد بن السلطان محمد

مللا

السلطان مراد خان خلد الله امام دولة الزهراء وبسط بساط عدله على بسيط الغبراء الى يوم الحشر و
الجزاء من قال امين ١٢ نقل الله مهجه الى يوم الدين وهو الذي قام بتقويته اركان الشرع حتى ان اشرفت
على الانهدام وتشتد مباني العلم اوان التوجه الى الانهدام فصارت معالم الدين بيمن اهتمامه راسخة
الاصول شامخة البناء ورياض الفضائل بلطف اعتنائه مزهر الجوانب والارجاء فشرعت فيما امرت
على قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة مع ما لي من امراض مولمة واسقام موجعة بحيث يسلب
القرار ويختطف من الاجفان القرار واخرنا لو وضع ابسرها على رضوى لحطمت اصولها الرواسخ
وتناثرت رؤوسها الشوامخ فلولا توهم الاحلال باجلال الاشارة العالية المنيفة واعلاف الاشارة
بالاوامر النافذة السريفة لكنت في هذا الخطب في شغل شاغل وسل عن صوبه ما بل اذ كنت ما يصرف فكرة
من السكوك والشبهات وتقصرها على السلوك سبيل النجاة كيف وقد مضى من جناح العمر فوادمه وكلت
عن تدبير البدن خوادمه ما ذهب الدهر شبابا الا نهبه وما جلب نفعا الا سلبه واغار ما اعار
وادار في كف ما دار وانقرض زمان القيل والقال ولم يبق مني الا القليل جعلنا الله من الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه فلا يرضون في مدارك العقول الا لما شاهد العقول حسنه
وجنبنا عما كذب بالصدق وجاء وبالباطل ليدحض به الحق واذ قد اشتملنا وجنابنا بضاعة مزجاة
فاوف لنا الكيل بحسن القبول الذي هو غاية المامول ونهاية المسؤول وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
واليه انيب قوله ضمن خطبة كتابه فيه اشارة الى انه لا يجب ان يكون البراعة في اول الخطبة بل يجوز
ان يكون فيها او في ضمنها قوله فيسمل او لا يسمل ان حمل النص على ظاهره الاصلي وجعل التسمية من الخطبة فا
لفاء في قوله فيسمل للتفصيل كما في قوله ونادى نوح ربه فقال يا رب فيكون مجموع ما بعد الفاء من التسمية
والتحميد وما علق به تضمنا للاشارة الى مقاصد الكلام ولا يجب في كل جزء من اجزاء المفصل ان
يكون اشارة الى المقاصد بل الواجب ان يكون الاشارة في ضمنه وان اعتبر الارادة في
مفهوم التضمن بناء على ان الافعال التي شانها ان تصدر بالاختيار يصح ان يعتبر فيها معنى الارادة
اذا نسب الى ذوي الارادات فالفاء للتعقيب والمعنى اراد ان يضمن خطبة كتابه الاشارة الى براعة

الى براعة الاستهلال فيسمل او لا يسمل ثم قال الاشارة الى براعة الاستهلال الحمد لله العلي شانه
تنايه على شيء من التقديرين ان الاول ويسمل اذ لا مدخل للتسمية في الاشارة المذكورة
ولفظ ثم في قوله ثم قال الحمد لله العلي شانه للتنبيه على ان التحميد على وجه يتضمن الاشارة الى مقاصد
علم الكلام بعد التسمية يحتاج الى مزيد تامل وتدبر يستدعي مهلة فافهم قوله اذ لا يستعصي على ارادته
شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء رد على المعتزلة القائلين بان بعضا من الكائنات غير مقدور
له تعالى كالكفر والمعاصي فانه تعالى لا يريدها وهذا الذي ذكره هو معنى الاثر المأثور ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن على ان كلمة ما للعموم والاستغراق على ما نص في موضعه والملكوت مبالغة في الملك ليس
المراد منه ما يستعمل في مقابلة الملك اعني عالم الغيب اذ الاختصاص لا يلائم المقام قوله واخرى
بطبقات العناصر هذا التاويل انما يصح اذا حمل الارض على معنى السافل فان العناصر تساقطه
بالنسبة الى الفلكيات واما اذا حمل على معناه الظاهر كما لا يخفى قوله حيث عدت سبعا في المشهور النار
والهواء الحار والطبيعة الزمهريرية والهواء المجاور والماء والطبيعة الطينية والترابية التي هي ورسه من
المركز وهنا اقوال اخرى موضعها فن اخر وكرم بني ادم نوع الانسان فسره بذلك لتناول ادم
بني ادم وايضا ليتم الاستغراق من اضافة الجمع فيعم من بالصبيان الذين اختزمهم الاجل قبل الوصول
الى مرتبة العقل بالملكة قوله والعلم الضروري الحاصل لهم لا اكتساب المسمى عقلا بالملكة النفس اذا استكملت
الحواس الظاهرة والباطنة واحتست بحر بات نوع ما وارتسمت في الانها صورها المشتملة على ماهيات الاشياء
ونسبها ونوجهت بالقوى المفكرة بالمعاينة بعضها الى بعض استفدت لان ينفض عليها صور
تلك الماهية مجردة عن المحسوسات واذا احسست بحر بات انواع متعددة وقامت بينها استعدت لنفس
صور المشتركات فيما بينها والمميزات لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظت النسب بينها وحكمت
بها بلا كلفة فقد حصل لها التصورات والتصديقات الضرورية واستعدت لاكتساب النظريات منها فدرك
الاستعداد هو المسمى عقلا بالملكة لا مجرد العلم بالضروريات كما مال اليه عبارة لكنهم يتسامحون فيطلقون
العقل بالملكة على العلم بالضروريات الذي هو سبب قريب لذلك الاستعداد وقد صرح الشارح الفاضل رحمه

في الموقف الثالث بانه العلم الضروري والاستعداد الحاصل به واما العلم بالجزئيات فهو سبب بعد
لذلك الاستعداد كما فصلناه فلم يطلقوا العقل بالملكة عليه بل لم يلتفتوا اليه ولم يدرجوه في المراتب
لانه ليس من مراتب القوى النظرية ولا من خصائص الناطقة بل من خواص النفس الحيوانية قوله
وذلك بان يترقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات الارتقاء من الى مشاهدة النظريات
قد يكون بحركة من الذهن وهو الارتقاء بطريق النظر والاستدلال وقد يكون لا بحركة منه وذلك
هو الارتقاء بطريق الحدس والطائر الحرة مطلق الارتقاء سواء كان بالفكر او بالحدس ليشمل مراتب
الارتقاء بطريق التعلم فراجع الى الارتقاء بطريق الفكر والظاهر ان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل يفرقها
عليه والمتعلم لا يعقل الا بالاحضار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في الذهن ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض
من العقل فان جعل الحركة الثانية فكرا فلا بحث والا فلا اقل من ان يطلق عليه قوله حتى يحصل ملكة
استحضارها قال بعض الافاضل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل التدرج على
الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا
بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الاربع قوله وهو وان كان متاخرا عن المستفاد في الحدوث اذ
وبالنظر الى ما بين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخرى الزركشي كما وجه في الكتب والحق اجمل الاشارة اليها بقوله
والارتقاء الى مدارج الكمال وجعل مستعدا للكمال على الفعل من مدارج الكمال لقد به منه جدا قوله وهذا هو الغاية
القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية قد تعالى عند ارباب الذوق والرياضات من الحكماء بقدرته
العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين النفس وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات
في المفارق المصلى لها كما هي فيه وثانيتهما مرتبة حق النفس وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق
اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا فلا يصح قوله وهي الغاية القصوى والجواب ان المراد
ان هذه المرتبة هي الغاية القصوى بحسب القوة النظرية وما ذكر من المرتبتين اما مركب العقل العلمي من الثاني
بخلاف المستفاد وما قيل من ان المستفاد بالمعنى الثاني اتصال بحسب العقل العلمي من وراءها فهو فان مراتب
التوسل بعد الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة مختلفة فمنهم من يحصلها بشوق النفس

لنفسه بعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر والنظر ومنهم من
يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتكثر مراتب الصنفين بحسب
الكم وتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان يفيت جميع افكار الشخص عن مطالبه و
حد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم دفعة او قريبا من ذلك على وجه يقتضي
مشتملا على الحد والوسط وهذا هو الذي يسمونه العقل القدسي وهذه المرتبة هي المرادة من العقل
المستفاد بالمعنى الثاني ويدل عليه دلالة ظاهرة قوله وهذا هو الغاية القصوى لان ما عدا هذه المرتبة
من مراتب القوة النظرية ادون منها وهي من كمال القوة النظرية ولا تعلق لها بالقوة العملية ومراتبها
واما مشاهدة المعقولات في المفارق والاتصال به اتصالا عقليا فانما هي بمجاهدات شاقة ورياضات
قوية فهي من مراتب القوة العملية ومن اثارها فليتامل قوله ومستقره الدار الاخرة يدل عليه كون الحكم
لشخص علوم نظرية معدودة اسان اولية فتشاهدها في الدار الدنيا ولو كان لزيادة تعلق وعدم تجرد
فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة وجوابه ان هذه المرتبة ان كانت عبارة عن القوة القدسية كما
ذكرنا فعدم وروده ظ لان الصورة المذكورة ليست من القوة القدسية في شيء وان لم يكن عبارة
عنها فكذلك ايضا لانه لم يقل بعدم الحصول فيها بل بعدم الاستقرار وظاهر ان مشاهدة النظريات المعدودة
لا تستقر في هذه الدار وان استقر مشاهدة نظري واحد قوله وكله ثم على معناه الاصلي الذي هو المهلة
بناء على مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين ومنهم المص فانهم ذهبوا الى ان العقل بالملكة لا
في التكليف بل يتوقف بعد ذلك على ارسال الرسل بخلاف المعتزلة القائلين بهما حيث قالوا بعد حصول
استعداد الانتقال من الضروريات الى النظريات يوجب التكليف من غير توقف على ارسال الرسل قوله
لان مقتضى الذات ذاته وصحة المقدورية هو الامكان اعترض عليه بانه يلزم منه مقدورية الممتنعات ولا يخفى
استحالته وايضا يدل على كون الامكان علة للحاجة وهو خلاف مذهب المص والجواب اما عن
الاول فهو ان مبنى هذا الاستدلال على ان العالم حادث وان الممكنات لا تمايز بينها على ما هو مذهب
اهل الحق من المتكلمين فلا يصور اختلاف ونسبة الذات الى الجزاء العالم في الازل فكيف نسبتها الى جميعها

على سواء واما الصفات فهي ازلية وما نعه اما لذواتها او لازليتها عن على القدم وبجر دوجود المصنف مع
لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع فلا يلزم كونها مقدورة هذا ما ذكروه ولقائل ان يقول ان لم يكن
المعدوم ممكنا لم يمكن اختصاص بعضها بالامكان وصحح المعدوم ربما يلزم ان يكون الممتنع مقدورة وهو
باطل وان كانت ممكنة بطل مبنى الاستدلال فيبطل الاول واما عن الثاني فلانه لا يلزم من كون الامكان
مصححا للمقدورية ان يكون علة تامة للحاجة كما ان يكون علة التامة للحاجة مشروطا بالحدوث كما هو المذهب
قوله يسلم عجز المشافع لا لوسه والمعتزلة يتخصون عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقصه بعدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة
واختيار الا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ولا شيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم
وكفى هذا عجزا ونقصه لا يعلل افعاله بالعلل والاغراض اي العلل الغائية اذا رتب امر على فعل ترتبا ذاتيا
فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على الفعل فهو بالنظر الى الفاعل يسمى غرضا وبالنظر الى الفعل
يسمى علة غائية فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واستدل على انتفاء الغرض باستلزام استكمال بغيره
وعلى انتفاء العلة الغائية باستلزام نقصانه فاعلية وان كان يصلح كل منهما لكل واحد من الدعويين رعاية
لزيادة الملائمة قوله وكلفهم في الرسل لان الامر بالشكر على السنة الرسل والبعثة متاخرة عنه زمانا فلا يتقدمه
عليه ولما كانت مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالشكر صار مراجعا ومتباعدا عن الامر بالشكر في الرتبة
فجاء بثم كما في قوله ثم كان من الذين امنوا قال صاحب الكشاف جاء في الآية بثم لتراخي الايمان وتباعده في
الفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المتقدم على غيره ولا يثبت على صالح الاعمال
وقد اشار الى تلك الاحكام هنا سوى الامر بالشكر فانه ذكره فيما سبق واتقوا فانه اشار اليه هنا بقوله
وامروهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور الى معرفته سواه فان النظر في معرفة الله واجب والمعرفة
واجب اخر غاية ان احدهما طريق الى الآخر ووجوب النظر مذهب البعض ووجوب المعرفة متفق عليه
واستدل بوجوب المعرفة على وجوب النظر والشكر فان احدهما من الاخر حتى يجاز بذلك الى اخراج المركب
عن نظامه ويجعل فيه سوى الامر بالشكر صفة هو احكام كثيرة لا تتعلق بها اشارة فلسطين قوله والرسول هو كتاب

كتاب اعترض عليه بان هذا التعريف غير جامع لان الرسل كثيرة ومن له كتاب لا يزيد على ثمانية فالاولى ان يقال
الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ بعض احكام الشرائع السابقة قوله والنبي غير الرسول اه هل يلزم منه ان
يكون من يحكم من الانبياء بغير كتاب لا مناسبة من قبله خارجا عن النبي والرسول معا اللهم الا ان يقال ان
وجود المثلة ودونه خرط القتاد وهذا سهو من هذا القائل لان النقض على التعريف بخروج شيء انما يتوجه اذا
ثبت ذلك واما مجرد احتمال فلا يضر وعلى الناقض ان يبين وجود مثال حتى يتم نقضه قوله ليدعوهم الى تنزيهه اه
قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بعبادته وجوبا وان كان النظم الطبيعي يقتضي ذلك لان اكثر
المبعوث اليهم قائلون بوجوده مع كونهم مشركين غير منزهين عما لا يليق بجناب جلاله مكان اسم هذه
لذلك قوله واتمهم بدرا اي شريعة لان سائر الشرائع لا تتضمن بعض القواعد التي يحتاج اليها في تكميل القوة النظرية
والعملية وشريعتنا عليه الصلوة والسلام مضمنة لجميع القواعد التي يحصل منها الكمال في القوتين ولهذا ختم به النبوة
قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى قريشا من بني كنانة
واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من هاشم قوله ظلفا من الاضار جمع اضر بكسر الهمزة وهو العيب المنقبض
الذي يأخذ صاحبه اي يحبسه لمكانه اذا اشتغل به لثقله استعير للتكلف الشاق وعن الصحف المفرط
المعوب لمحاسن الاداب الذي كان في دين النصارى اه قوله كرجل الادب لان دينهم دين سماوي عاتمه
انه نسخ بعض احكامه لان المصالح تتغير بحسب الاوقات وما ذكر من الصحف كان في شريعتهم قبل التحريف
اذ لو لم يكن هذا الصحف من اصل دينهم بل كان من تحريفاتهم لم يثبت كون شريعتنا اعدل من سائر الاديان
السماوية والمقصود ذلك فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا وهدى استقبل الله لانه يدل على كونه اسد
قبلة لان ابراهيم عم كان قبلته ايضا الكعبة وقال الا يرى انه كونه اسد قبلة قبلوا به ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا
الخيرات اي لكل امة قبلة يتوجه اليها منكم ومن غيركم فاستبقوا غيركم الى خير القبلة وهو الكعبة وخير الاعمال
قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فان ابراهيم
وان كان قبلته الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع للنبي عم مطلقا فكان استعمال الصوا
في كل مكان هذا الكلام وفي دلالته على المقصود ايضا تامل لان مقتضى صيغة التفضيل هو الزيادة في نفس الصوابية

الاستعمال لا يكثر امكنة صوابه الاستعمال وكانه حمل يكثر امكنة الصواب زيادة في الصواب قوله اعانه
على قرنه من الجن لما قال عم ما منكم من احد الا وقد وكل به قرينه قالوا واياك يا رسول الله قال واياي
الا ان الله اعانني عليه فاسلم فلا يامرني الا بخير قوله اي العرب والعجم وجه المناسبة عليه السول
في العرب والشقوة في العجم قوله وهل الانس والجن الا ان الانس اغلب اجزاء الارض ويدرك منه
شبه السول لكثافته والجن مخلوق من نار ويدرك منه الجمع عند اختلاطها بالاجزاء الارضية قوله
وقرانا قرنا فاقبلت اذ اكان قد عاكف يصح كونه معجزة للرسول عم ومن شرط المعجزة ان يكون معارضة
للمتحدي قلت يكفي في ذلك ان يكون ظهورها معارضا له والقران كذلك على ما اشار اليه بعضهم وانزل
معه كتابا قلت قوله ذا غايات اي اواخر السور يدل على انه مرتب الاجزاء مقدم بعضه على بعض فيكون
حادثا قلت اما لزم لو كان ترتب الاجزاء بحسب زمانها وهو ثم لم لا يجوز ان يكون المتاخر مسبوقا بالمعدم
لاستعداد زمانيا كالكتابة التي يحصل مجموعها معا في محل من طابع يكون فيه تلك الكتابة واستعداد ترتب الحروف
والكلمات من غير ان يكون شيء منها معدوما وتاخر وسلم بحسب الزمان انما هو من قبيل الغائب على الشاهد فان
في الشاهد لا يتصور ذلك لعدم مساعدة الالة واما في الغائب فيجوز ذلك وان كان العقول البشرية
المنغمسة في العلائق الجسمانية قاصرة عن ادراك كنه هذا الامر واذا اتضحت فالامر كذلك في الذات وجميع
ما يدل على الصفات قوله ثم صرح بانه هذه العبارات المنظومة والمعنى وان لم يذكر هذا القول في الموقف الخامس
بل جرى على ما ذهب اليه جمهور المتاخرين من ان العدم هو المعنى والالفاظ عادية الا ان له مقالة مفردة تحقيق
كلام الله عم وفق ما اشار اليه ههنا فلا يرد ان الحمل على هذا المعنى لا يوافق راي المص ثم اعلم ان القران
على ما اختاره ههنا واحد شخصي قديم قايم بذات الله لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في القراءة المتعلقة به
واما على ما ذهب اليه الجمهور فالقران لفظ مشترك بين المعنى النفسي القايم بذات الله عم وهو واحد
حقيقي وبين الالفاظ المخصوصة المرتبة ترتيبا مخصوصا ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المالف المخصوص
القايم باول لسان اخترعه الله عم فيه حتى ان كل ما يقرؤه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والصحيح انه اسم له
لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ غيره لا مثله قوله كما غيرت النصارى تشدد

قال م

نشد عما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء لما لم يكن الا حمل المنزل
اليهم على لغة العرب احتيج في تصحيح هذا الكلام الى ان يدعى بوقوع للفظ فيه او يقال هذا التحريف بعد نقل
الاحمل الى لغة العرب او يقال اللفظ الذي يعبر به عن هذا المعنى في اللغة التي نزل بها الاحمل يحتمل بالشدة
والادغام كما في العربي وان لم يكن هذا اللفظ بعينه ولا ملاءمة حمل الشارح ولد الله عيسى بما انزل اليهم قوله
خرافات هي جمع خرافة بالخاء المعجمة والراء المهملة والفاء وهو في الاصل اسم رجل من بني عذرة استهوته الجن
فلما افاق عنه رجع الى قومه فحدثهم بالاعاجيب من احاديث الجن وكانت اذا سمعت خبرا لا اصل له قالت
حديث خرافة ثم كثر في كلامهم حتى قيل للاباطيل والترهات خرافات قوله وبعد فان كمال نوع الكمال هو الامر الاتم
للشيء الحاصل له بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة اولا وهو ينقسم الى منوع وهو ما يحصل النوع ويقومه
ويسمى كمالا اول وغير منوع وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الاول ويسمى كمالا ثانيا وهو اما قسمان احدهما صفة يحصل
قايمة به غير صادرة عنه والثاني اثار صادرة عنه والابهري حمل قوله كمال كل نوع عبارة عن الكمال المطلق الشامل
لكليهما اي الكمال الاول والثاني وحمل قوله بصفاته المختصة به على الكمالات الاول وقوله صدور اثاره المقصودة منه
الى الكمالات الثانية وفيه مخالفة الظاهر من وجهين احدهما اشتمال القسم الاول من الكمالات الثانية على ما لا يكون اثارا
صادرة عنه بل صفات قايمة به اي حمل الاشارة في قوله وبعد زيادة وكذا في بعضها الى القسم الثاني فقط
لان القسم الاول على معنى ما ذكره لا يصلح زيادة والبعضان كما تقرر في موضعه ويجب الشارح الى
ان المراد من الكمال هو الكمال الثاني وما ذكره بعد يفصل له الى قسمين والتنبيه على ذلك اذ ان الاول اطلاق
الصفة والثاني قوله وبعد زيادة وكذا في بعضها وزعم بعضهم ان قوله صفاته اشارة الى الكمال المنوع والقسم
الاول من الكمالات الثانية فلا يلزم اشتراك والمتكلمون يسمون الصفات بالصفات النفسية فلا منع على اصطلاحهم
من الصفة على الكمالات الاول ومثله الكمال المعصوص بالنسبة الى الانسان بالنوع العطية مثلا وعلى ان مراده
بالكمال الامر المختص مطلقا سواء كان اولا او ثانيا وانت تعلم ان المتكلمين وان كانوا يسمون الذاتيات
بالصفات النفسية الا انهم لا يطلقون الصفات عليها فكم من لفظ اذا قيد شيء يطلق على شيء واذا اجري على اطلاقه
لا يطلق على ذلك الشيء فان لفظ الرب اذا قيد بالاضافة يطلق على غيره كرب الدار ورب المال واذا اجري على الاضافة

وهل معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة في حركة او لا او غير مسبوق بها كما في الكمالات الالهية الحصول واي كان الازلية علما واي الدلالة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذا التسمية لا يتبع سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه

حل م

مطلقا

بل يقدر ان بالقوة

لا يطلق على غيره على انه لا تمشي في الصور النوعية التي هي اجزاء خارجية فانها كالاسافل ولا يطلقون عليها الصناعة
النفسية بل هذا الاطلاق لعامة في المحمولات وذكر النوع النطقية ليس لجعل الكمال المذكور مالسة الى الانسان
بل قوله والانسان مشارك الى قوله لما اعطى من النوع النطقية انما ذكر ليكون وسيلة الى ذكر الكمالات الانسانية
المتفرعة عليها التي هي المقصودة بالذكر هنا وفي قوله فاذن كمال يتعلق المعقولات اه دلالة ظاهرة على ان المراد
بالعمل وما تقدم تمهيد لذكره والعقل اي الاستعداد لادراك المعقولات الانسانية المتفرعة على الكمال الاول
التي يحصل بعض اقرانه النوع بعضا بحسب ذاته وبحسب زيادة ونقصانا الا انه لم يعتبر في العمل لان التفاوت في زيادة
ونقصانا ادخل في الاستعداد والعرف من قبيل الكمال قوله اي المكان فسر الحيز بالمكان لان الحصول في الحيز عند المتكلمين
عبارة عن قبول الاشارة الحسية لذاته وهو مشترك بين الجسم والجوهر الفرد فلا يكون كمالا للجسم من حيث هو جسم فيفسر
بالمكان المختص بالجسم ويكون كمالا له من حيث هو جسم قوله والفضاء الخالي المتحيز اعلم ان خلو عن المتحيز لا يساعد هذا الحمل
الجسمية وليس المراد خلوه عن جميع المتحيزات حتى عن الجسم المتكلم ايضا لصحة ان يقول ان المراد خلو في
نفسه اي ليس ماخوذا مع كما يقال الهيولى خالية في نفسها عن جميع الصور قوله اصحاب الحرف والصناعات الحرف
جمع حرفة وهي ما يحترفه الرجل اي يكتسب ويعتنى فيه الممارسة اصابة الصناعة اصابة ولا فرق بينهما بحسب اللغة
وفسر صاحب الصحاح كلا منهما بالاخر والصناعة في عرف الخاصة هو العلم المتعلق بكيفية العمل وتنقسم الى قسمين
الاول ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب والحساب وهذا القسم يخص
باسم الصناعة في عرف العام والظاهر ان المراد هنا ما هو متعارف العامة والاخر ما يمكن حصوله بالاعتياد
الكسبي في مفهوم الحرفة قوله وعلمه اي علم الكلام جعل الضمير راجعا الى علم الكلام لان المقصود الترغيب فيه و
التقليد وان كان كافيا في شأن الاحكام الشرعية الفرعية عند بعض لكن لما كان المقصود مدحه والترغيب فيه بني
كلامه على مذهب القائلين بوجوب المعرفة والنظر قوله اورثوا من باب افعال الراء والمفسر بالتعرف فيكون الضمير
المتصل عليه متعلق الظرف راجعا الى الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن العائد قوله لا عوج العوج بالكسر
فوكسر عوج الشيء بالكسر فهو اعوج والاسم العوج بكسر العين قال ابن السكيت كل ما كان منتصبا كالحائط والعود
فهو عوج بالكسر والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش او دين عوج قوله اصل من متعلق المباينة فيه ذلك

وما كان من الكمالات

بالرتبة او الارادة لانه اقرب الى دفع حرارة العطش من الماء من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب

ما هو لغة

بذلك ليتقابل اسم الفضل على حسنه ويكون من بين الفضيلة وقد يطلق اسم الفضل في امثال هذا التركيب لمعنى مساعدا
محاذرة من ان يتباين قوله واجمعهم للفضائل النفسية الى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة النفس الناطقة من
حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى يمتثل صادرها التي يتعلق بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى
قوى عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى شهوية بهيمية وثالثها ما تدفع به ما يضر
البدن وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة هي الوسط
والرذيلة هي الاطراف فالعفة هي للقوة الشهوية موسط بين الفجور الذي هو افراط في القوة والخمود الذي
هو تفريطها والشجاعة هي للقوة الغضبية موسط بين التهور الذي هو افراط في القوة وبين الجبن الذي هو تفريط
فيها والحكمة هي للقوة العقلية العملية موسط بين الجربزة التي هي افراط في القوة والبلادة التي هي تفريطها وهذه الاوساط
الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة قوله او مما يخص اه هذا القسم يكون مفهومه وجودا كان اولى
بالعدم من الذي قدمه لكونه مفهومه عدميا لكن هذا القسم الوجودي ينقسم الى اقسام قدم منها ان يقسم الى اقسام
اولا ثم يذكر ما هو فيه فيلزم مساعد الفهم وذلك يوجب انتشار الفهم واما ان يذكر فيه تقسيم ثم يتبادر الى تقسيم الوجودي
ثانيا وذلك يوجب تكرارا في الذكر وراعى الاصل في قوله واما الواجب فلما عبارة رسالة الرسول اولا عبارة خلوه
عن المانع قوله في المعدوم ليس المراد بالمعدوم ما هو المصطلح اعني ما يوقف عليه الشروع في المعنى الاعم وهو ما يتوقف
عليه العلم ذاتا او شرعا قوله فما يجب بعد في كل علم ليس المراد انه يجب تقديم تعريف علم الكلام في كل
علم بل المراد انه يجب تقديم تعريف المشروع وهذا لا خفاء به وكرر ذكره قوله ولم يرد وجوده وانما عبر عن اعتبار
الاولى والاخلق بالوجوب تنبيها على انه في اعلى مرتبة الاستحسان حتى كانه يستحق ان يعبر عنه بالوجوب اما المعدوم فقط
ما ذكر واما المراد الباقية فلانها جزء من الكلام يتوقف عليه سائر اجزائه فاندفع ما يقال من ان وجوب
تقديم هذه المباحث بمعنى اعتبار الاولى والاخلق لا يختص في الكلام بل هو حاصل في اصول الفقه ايضا كما حققه
صدر الشريعة بذلك في التلويح فلا يصح قوله واما المراد الباقية فيما يجب تقديمه في هذا العلم ووجه الاندفاع ان
هذه المباحث اجنبية عن علم اصول الفقه وليس من مباديه ومقدماته بين ما يعرض لمباديه بخلاف الكلام فانها جزء منه
ومباحثها راجعة الى اجزاء موضوعه وليس استحسان التقديم في علم الاصول كاستحسان التقديم في علم الكلام فلا يتناوله وجوب

او متجاوز او يكون من متعلقة واسمى من متعلقة

واحد من

من احوال القوى

ومعناه ان العدالة يجمع احوال القوى وهو الجود

كان المبادي يكون بالمعنى الاعم وهنا بالمعنى الاعم وهو ما يتوقف عليه مقاصد العلم ذاتا او شرعا او تصورا

العلم

العدم المنبئ عن الكمال وقد يقال المراد انه لا يجب تقدمه في كل علم بقرينة المقابلة وفيه بعد مرجع اللفظ قوله انه لا بد منه عقلا
نقل عنه رح ان الذي يجب عقلا هو تصور العلم بوجه والتصديق بفائدته الباعثة على طلبه قبل الشروع
بالبصيرة التامة وان تمامها بكمال الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة ولا شك ان الشروع بمثل هذه
البصيرة موقوف عقلا على الاشتمال الستة فيكون وجوب تقدمها انما عقليا ثم تصور العلم بوجه ما من
غير ان يكون ممتازا عن جميع ما عداه عرفا كاف كما سيصرح به واجاب بعد تسليم توقف الشروع بالبصيرة عما
ذكر انه لا يلزم منه وجوب تقدم الاشتمال الستة عقلا فان الشروع بالبصيرة غير واجب عقلا فكيف
يجب عقلا ما يتوقف الشروع بالبصيرة عليه واجيب بما هو عليه واما تقدم تصور العلم بوجه ما غير كاف غير وارد
لان المراد منه ان تصور علم ما رسمه غير واجب بل الواجب تصوره بوجه ما وشمل جميع مسائله ولا يجب
ان يكون هذا الوجه حدا او رسما وذلك معلوم من كلامه في مواضع غير معدودة فلا اشكال وله سواء كان حدا
لمفهوم اسمه او رسما له نقل عنه رح انه قال لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل
في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين
هو رسم له كما العلم ممتاز عن غيره واما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها و
ليس ذلك من مقدمات الشروع واقول العلم بمعنى التصديقات بالمسائل وان كان كليا لان القائم منها بزيد غير ما قام
بعمرو الا ان العلم بمعنى المسائل شخص لا نوع فيه وكل واحد من المسائل جزئي له وقد اعترف به الشارح
الفاضل رح حيث قال في حواشي شرح المختصر علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام
بعمرو شخصا وان اتحد معلوما بها وطابق المراد من الاتحاد هنا هو الاتحاد النوعي لا الاتحاد الشخصي لانه في مقابلة التعدد الشخصي و
اذا كان العلم بمعنى المسائل واحدا شخصيا فكيف يصح تحديده فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا لا يقال
العلم بمعنى المسائل بعضا كلي لتعددها بتعدد المحال فان قلت لو اتحد الشخصي لامتنع حصوله في وقت واحد في محال متعددة
لانا نقول وجود المسائل في الاذهان وجود ظلي لها لا وجود اصلي لانها مشتملة على نسب يمتنع وجودها عينا فجواز
حصولها بهذا الوجه في محال متعددة وهي اذهان العالمين بها وان كان واحدا شخصيا فاعتبر زيدا قائما اذا تصوره
جماعة حصل في اذهانهم في وقت واحد وان كان يمتنع حصوله بحسب الوجود العيني في مواضع متعددة واما

لا مطلق الشروع كما يفهم من قوله ليكون على بصيرة ووقف شارح كلامه في الكشاف السنة ان المراد البصيرة

واما التصديقات بالمسائل فان وجودها في الذهن وجود اصلي لانها من الكيفيات النفسانية فيتعدد بتعدد
المحال بالفرق لان الوجود العيني اذا كان واحدا شخصيا لا يتصور حصوله في وقت واحد في محال متعددة و
يمكن التعريف بالاسمية تعريفا بالمفهوم بما كلية منطبقة عليها وجعلها تعريفات للمسائل بناء على انطباقها عليها وعدم
وجود واحد منها لانها تعريفات لها قصدا فلا اشكال في التعريفات الاسمية واما قوله واما حده الحقيقي فانما هو بتصور
مسائله ان اراد به كما هو الظاهر المتبادر من العبارة ان حده الحقيقي لتصور خصوصيات المسائل ما نقلها فالاشكال
باق وان اراد به ان يتصور منها مفهومات كلية كما يتصور الحيوان الناطق من زيد وعمرو فهو خلاف ظاهر العبارة
كلاف ما اذا تصور بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه غير التعريف اما ان يكون اعم او اخص
او مساويا لان المباين لا يصلح وجها له فان كان اعم هو لا يكفي في الطلب كما هو المشهور من ان المطلوب لا بد ان يتصور
على وجه يمتاز عما عداه ليمكن توجه الطلب نحوه وان فرض انه يكفيه فلا يفيد البصيرة في الطلب لانه لا يميز المطلوب عما
عداه وان كان اخص هو لا يفيد البصيرة ايضا لعدم شموله لجميع مسائله فلا يكون مضبوطا بجهة الوحدة الطابقة
وح لا بد من ان يقوله ما عنه وان كان مساويا فان لم يكن لازما بينا فلا يفيد البصيرة ايضا اذ ورود العلم
بتوبه لمسائله فلا يتميز ما هو المطلوب من غيره وان كان لازما بينا هو من قبيل التعريف وليس مما نحن فيه وما كان الاعم غير
كاف في الطلب قال وان فرض انه يكفيه في الطلب قوله علم بامور اي علم متعلق بامور معدودة ذكر عليه ايضا ان العلم هنا
بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة كما ظن فان العلم وان كان يطلق على الملكة في تعريف الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية لان التصديق بجميع الاحكام الشرعية غير متصور لتعلقها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد
تتناهى فلو اعتبر العموم في الاحكام لزم ان لا يكون احد فقيها والتصديق ببعض الاحكام غير كاف في الا ان يكون
المقلد فقيها فاتسع لذلك حمل العلم على المعنى المصدري منه وحمل على الملكة بصحة التعريف واما علم الكلام فمسائله مضبوطة
بحدود يمكن الاحاطة بها فلا ضرورة في تعريفه ان يحمل لفظ العلم على خلاف ما صدر منه قوله مقدرا ان حمل الافعال على
ما يحصل بتكلف وتعمل بواسطة ان صيغة الافعال تدل على المزاولة والاعتمال كما ذكره وعليه لها ما كسبت يخرج بهذا القيد
عن التعريف علم الله وسوطه وكذا علم الملائكة والرسول لان علم الرسول بطريق الوحي من غير تعمل وعلم الملائكة اما بالمشاهدة
في اللوح او بالسماع من ملك اخر من غير احتياج الى الاكتساب الفكري وان لم يحمل عليه فكذلك بل على مجرد الصدور ان يكون

السارح الفاضل رد النقض التعريف بما ذكر من العلوم ويمكن ان يقال ولا لها على القدرة التامة بواسطة
ولا لها على المراد والاعمال فلذلك اقتصر السارح عليها فلا غبار في كلامه والفاضل التفتازاني عرفه بالعلم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها التفصيلية وهذا اولى لظهوره وخروج العلوم المذكورة بالكلية
اذ له بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا على معنى الادراك مطلقا وان فرض مجازا لانه يستعمل
في هذا المعنى صار حقيقة بالحقيقة فيجوز ارادته في التعريف واما حمله على التصديق مطلقا فيقرينة المعلوم
بالقضايا ومن زعم ان الاولى ان يحمل على ما اختاره فيما سيأتي من انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ... لكن الاولى ان لا يحتمل النقيض
في نفس الامر او عند من قامت به كما صرح والشبه بان المراد بها بحسب زعم من تصدى للاستدراك
لان حمل ذلك التعريف على ما ذكر من المعنى لم يعلل به اصرح انه خلاف المتبادر وخلاف مراده من عرفه بذلك
قوله نبه بصفة الاقتدار على القدرة التامة لان الاجمال تدل على المراد والاعمال كما ذكر في قوله بها بحسب
وعلى ما اكتسب وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة بناء على المشهور من ان المطلق ينصرف الى الكامل من افراده
وكمال المعية في الدوام واللزوم وزعم بعضهم ان حمل الاقتدار على القدرة التامة والمعية على المصاحبة الدائمة طامة
الغاية في التعريف بعد قرينة وادعى ان الاولى ان يحمل الاقتدار على ما هو المتعارف مع جعل تلك الامور كبرى لصغرى
سهلة الحصول حتى تخرج الفروع الجزئية الدينية من العين الى الفعل وذلك مما لا يوجد الا في قواعدها التي
فينطبق عليه ولا ينتفي هذا الاقتدار بانتفاء عن من اجرى بالفعل لانها غير متناهية وانت قد علمت ان جعل
الاقتدار على القدرة التامة غير خارج عن قانون اللغة وعلمت ايضا وجه حمل المعية على المصاحبة الدائمة واما حمل الاقتدار
على ما ذكر من جعل قواعد الفن كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى تخرج الفروع الدينية من العين الى الفعل
فلا يتناول كثيرا من مسائل الفن كمباحث النظر والدليل اذ لا يخرج الفروع الدينية من العين الى الفعل بجعلها كبرى
لصغرى سهلة الحصول وكمباحث الالهيات والنبوات كقولنا الله عالم وقادر الى غير ذلك وما ورد من البعض بانا
بما يصلح ان يجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفروع من العين الى الفعل بكلفة ما وتعسف ظاهر لا يرضى به
عقل سليم وطبع مستقيم قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صدور الدلائل فقط فان اثبات العقائد انما
يكون بالحجج والدلائل لا بالقوانين والمنطق انما يعرف الصور دون خصوصيات المواد وان كان عرف المولى على

الكامل

الزيادة

على الاطلاق باعتبار مناسبتها للمطالب والقدرة التامة موقوف عليها فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنسبة الى
خصوصية المولى لا بالنسبة الى المولى مطلقا والحاصل انه اعتبر ترتب القدرة التامة الاتم عليه ترتبا عاديا
وجعله مدخلا في ذلك الترتب ولم يوجد اختصاص باثبات العقائد فخرج عن تعريف العلوم التي لا تعلق لها بتلك
القدرة سواء اخذت وحدها او مقارنة للكلام اما اذا اخذت وحدها فباعتبار ترتب القدرة واما اذا اخذت
مقارنة للكلام فباعتبار دوام القدرة والمجموع المركب منها ومن الكلام يخرج باعتبار المدخلية واما العلوم التي
لها مدخلية في الاقتدار على الجملة كالمنطق والجدل فانها اذا اخذت وحدها يخرج باعتبار القدرة التامة واما
باعتبار الاختصاص واذا اخذت مقارنة للكلام يخرج باعتبار دوام القدرة التامة والمجموع المركب منها ومن
الكلام يخرج باعتبار الاختصاص هكذا قيل وفيه نظر لانه ان اريد باعتبار الاختصاص اختصاص كل جزء منه
باثبات العقائد فلزم ان لا ينطبق التعريف على علم الكلام لان بعض مسائله لا اختصاص له باثبات العقائد كمباحث
النظر والدليل وقد جعلت جزءا من الكلام وان اريد اختصاص المجموع من حيث هو مجموع فالمجموع المركب من
الكلام والجدل وهو المشابه فلا يخرج عن التعريف بقيد الاختصاص كما ظن وقد يقال خروج المجموع المركب من
الكلام والجدل واشباهه باعتبار المدخلية ولعل وجهه ان الكلام كاف في الاقتدار على اثبات العلم الذي اعتبر
تركبه معه زائدا لا دخل له في الاقتدار والا لزم في العلة التامة والفاضل التفتازاني رد هذا بان المجموع المركب من الكلام
وغيره خارجا باعتبار وصف العلم قال رحمه واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم
واحد بل علوم جمة لكن في دلالة التعريف على الوضع الاصطلاحي نوع خفاء ولقائل ان يقول ان بعض العقائد
انما يثبت بالادلة السمعية كالسمع والبصر والكلام ومباحث المعاد والاستدلال بها موقوف على ورود الادلة
مفردا ومنها المركبة فالقدرة التامة على اثبات العقائد انما تحصل بالمجموع دون الكلام فقط فلا ينطبق التعريف
على علم الكلام وان العقائد يجب ان يوجد من الشرع فانه لو قال بعد رمعه على تحصيل العقائد بادراك الحجج لو بجاء
فهم ان تحصيلها بادراك الحجج كاف ولما غيره الى الاثبات على الغير اشعر بان ادراك الحجج ودفع الشبه لا يكفي في كونها عقائد
والمراد من الاحد من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع بها وليس المراد مجرد الموافقة للشرع اذا
لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم يكن عقائد ولا يخفى في الاجرة قوله ولا يخرج حمل الاثبات بها على التحصيل قيل

لها بتلك

قال العقائد المتفقة بالشرع

خيالك في عيني واسمك في فمي وذكرك في قلبي فاين تغيب

بذاته على الفاضل النفساني حيث جوز حمل الاستكمال على التحصيل والاكتساب ولكن هذا الرد مردود فانه حمل العلم في التعريف
على الملكة المتعلقة بجميع العقائد الدينية بمعنى ان يكون عنده ما يكفيه من الادلة والشرائط لاستحصار العقائد ومن الى غير عنها
المصنف في الحصر بالتنبيه القريب في حمل تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها المفصلة عليها وعلى هذا
فلا محذور في حمل الاستكمال على التحصيل فان اللازم منه ان يكون التصديق بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة وثمرة
له وهو ليس بمحذور واما المحذور فخروجه عن علم الكلام بمعنى التصديق بالمسائل وليس بلازم وانت قد عرفت ان السائل
العاصل لم يجوز حمل العلم في تعريف الكلام على الملكة بالمعنى المذكور لانه خلاف الظاهر ولا صرف داعيه الى ارتكابه
بخلاف تعريف الفقه فان هناك صرف داعيه كما سبق ولا نقول ان العلم مما يحمل على الادراك
دون الملكة لم يجز حمل الاستكمال على التحصيل والا لزم ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له وهو
بين الاستحالة وحاصل الرد بالعقائد في قوله اثبات العقائد العقائد الجزئية والمعنى ان الكلام اصول وقواعد
يستدل بها على اثبات العقائد الجزئية بجملتها كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا يلزم كون الشيء ثمرة لنفسه فقد عرفت حال
ما يمكن ان يذكر قوله فان الاحكام اما خاصة بالشرع فيمكن والمراد من كون تلك الاحكام ما يقتضي الشرع
ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع بها سواء كان اثباتها بالدليل السمعي او لا لا ما يكون اثباته
بالدليل السمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته قوله
المنسوبة الى دين محمد عم قيل تخصيص دين محمد عم بما لا فائدة فيه اذ لا اختلاف في العقائد والجواب ان هذا
التخصيص للتنبيه على ان علم الكلام هو العلم الذي يقتدر معه على اثبات العقائد المنسوبة الى دين محمد عم من حيث هي
منسوبة اليه حتى ان علم علماء الامم السالفة الذين اقتدروا معه على اثبات تلك العقائد لا يسمى علم الكلام وقد يقال
هذا التخصيص لظهور ثمرته وايضا اللام للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملة على جميع عقائد دين محمد عم فان
جملتها اثبات نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وقد نظر الى نبوته عم يشتمل عليها بعض الاديان السابقة
ومباحث الامامة ليست من العقائد واصول الديانات بل هي من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين لكن قد جرت
العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم وقد صرح الشارح رح بذلك في شرح امامة قوله اما مطلقا او من جهة
واحدة فان موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد لعلم الحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل

عرض حدث لشيء فيه بالحركة ولو ان به كه از تصنع و تصدع بكذريم

10

قابل للتسعير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم للعلم المشاركة
في المقدار لعلم الهندسة واما في عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام
الشرعية لعلم اصول الفقه واعلم انه لا يكفي في وحدة العلم عند تعدد الموضوع مجرد الاشتراك في ذاتي او عرضي
بل لا بد مع الاشتراك ان يكون تلك الموضوعات متناسبة متعلقا به على اشتراك السيد ومعنى ذلك ان يكون
البحث عن احوال تلك الموضوعات من جهة اشتراكها في ذاتي او عرض مصداقا ان يقع البحث عن كل ما
يشاركها في ذلك الذاتي بان موضوع الحساب هو العدد وموضوع الهندسة المقدار وهما مشتركان في الكم
الذي هو جنس لهما مع انهما لا يعدان علما واحدا بل علمان لان كلا منهما بحث عما يعرض لموضوعه من حيث هو
ولا بحث من جهة ما هو كم ولذلك لا يبحثان عن احوال الزمان الذي هو من انواع الكم واصول الفقه
علم واحد موضوعه الكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية ويبحث فيه
عن احوالها من حيث كونها موصلة الى الاحكام الشرعية ولذلك يقع البحث فيه عن جميع الامور المشتركة
في الدلالة على الحكم الشرعي قوله وموضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد ان اريد بالعقائد
القضايا وملايه قوله لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد فالظ
ان يحمل الاثبات على الحمل ويكون الاضافة بمعنى في فيحتاج الى ما ويل في وجه فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد
اي محمول لكن هو من العقائد فالاضافة بمعنى اللام والاثبات محمول على المعنى المذكور ولا يكون لا علامه قوله واما قضايا
اذ لا وجه لجعل بعض مسائل العلم اعراضا ذاتية وبعضها قضايا فالاولى الحمل على الوجه الاول وزعم بعضهم ان الاولى
ان يحمل العقائد على النسب الحكمية والاثبات على التصديق والحكم وفيه انه لا يلايم قوله واما قضايا وقوله فان حكم على المعلوم
بما هو من العقائد لان النسب الحكمية لا يحمل على الموضوع قوله كاثبات القدم والوحدة للصانع لا مساغ في هذا التمثيل
على ما ظن لان اثبات القدم للصانع معناه حمله عليه وهو عين المسئلة قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفرد
وجواز الخلاء والموصوف بها حدوث عالم الاجسام اما على الاول فلان الفلاسفة انما اثبتوا قدم عالم الاجسام
بثبوت الهيولى وهو متوقف على اسناد الحركة الذي لا يجري فاذا ثبت تركب الجسم من الجواهر الفرد لم يثبت
الهيولى ولا يثبت ما يتفرع عليه الا ان ابطال الهيولى لا يتوقف على تركب الجسم من الجواهر الافراد بجواز ان لا يثبت
ابطال

نا
هو من العقائد
وان اريد
الاعراض الذاتية
ويلايمه قوله
فان حكم على المعلوم

كم در حشمت وجاه از سكانت وليكن در وفا افزونم اى دوست

اى بزرگ وصل حاضر عاجيانرا كه سكند
زانكه دست حاضران از نحايبان كوتاه نيست

الجوهر الفرد ويوجد جسم متصل لكن لا يرد على الاتصال فلا يثبت البهولى على تقرير موضعه والقول بتركيب
على تركب الجسم من الجواهر الافراد سار على الظ المشهور من المتكلمين واما على الاتصال فلا واذا لم يجز الخلاء لم يتصور
حدوث عالم الاجسام لاستلزام الخلاء قبل الحدوث وكانت اجزاء الخلاء وعدم تمايز المعدومات والحق
انها كون صفات متعددة موجودة لانها لما تمايزت وتعددت علم انها ليست عدمية لعدم تمايز المعدومات
فكانت موجودة لانها الواسطة وقد يقال العلوم من هذه الحيثية تناول محمولات مسائله ان اريد بالعقائد

الاعراض الذاتية التى هى محمولات وجعلت الاضافة بمعنى اللام لم يوجه الاعراض بالمحمولات لان المتبادر
من قولنا المعلوم من حيث يعلق به اثبات الاعراض التى هى المحمولات ان يكون المعلق غير المحمول وان اريد
بالعقائد القضايا وجعلت الاضافة بمعنى فى فالاعراض وان صدق على المحمولات انها معلوم تعلق الحمل فى
القضايا لان الحمل فى القضية كما يعلق بالموضوع يعلق بالمحمول بخلاف ما اذا حمل معلوم يعلق به حمل المحمولات فليتدبر
وقد يقال المراد من الاثبات على الغير والالتزام والمعنى ان موضوع الكلام معلوم يتعلق به الزام العقائد واثباته
على الغير فالاضافة بمعنى اللام سواء جعلت العقائد بمعنى المحمولات او القضايا فالسؤال وارد على الاحتمالين ويمكن
ان يدفع الاعتراض بالمحمولات بان الموضوع مقيد بحيثية يعلق اثبات العقائد بخلاف المحمولات فانها
وان كانت معلقة باثبات العقائد الا انها غير مقيدة بتلك الحيثية ثم ان ما ذكر من الدليل على كون موضوع
الكلام هو المعلوم من الحيثية المذكورة وهو قوله وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد اه لا يدل الا على ان موضوعه
المعلوم وانه يعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وحينئذ لا يتم المطلوب الا بدمج بيان ان
حيثية التعلق باثبات العقائد معتبرة فى موضوعيته وقيده وليس فيما ذكر دلالة عليه لا يقال قد صرح
بهما ايضا ان العرض الذاتى يكون اخص اجتماعا للشق الاول من الترديد وليس المراد بكون مفهوم
المعلوم موضوعا ان يبحث فيه عن احوال هذا المفهوم بل انه يبحث فيه عن احوال ما اتصف به على الاطلاق
من غير اعتبار خصوصية والى هذا نظر صاحب المقاصد حيث اختار فى الجواب ان المراد موضوعه الكلى مطلقا
ومجملا وعموم بعض الاعراض المبحوث عنها اما على الخصوص التى وقعت موضوعا فى المسائل ولزوم الاخصية
ليس بالنظر الى موضوع المسائل بل الى موضوع العلم سواء كان على الاطلاق او على سبيل التقييد واعلم ان خصوص

ان خصوص الاعراض المبحوث عنها فى العلم عن موضوعه اما ان يكون اخص من الاتصاف
بها الى ان يصير نوعا مستقلا بقبولها بل كل نوع منه يصح ان يتصف بها غاية انه لم يتصف بعضها
بها كالحركة والسكون للجسم الطبيعى فان الجسم الطبيعى الاتصاف بها الى ان يصير نوعا معينا
ليستعد بقبولها جميع انواعه صالحة للاتصاف بها على سبيل البدل او ان يكون مع ما يقابله شاملا
للموضوع ويعلق بكل من المتقابلين غرض علمى بان يبحث فى ذلك العلم عن كل منهما والاعراض المبحوث
عنها فى علم الكلام اكثرها مما يجامع المعلوم فى الاتصاف بها الى ان يصير قسما مخصوصا منه كاكثر مباحث
الجواهر والاعراض والالهيات وليس اقسام قبيل ما يكون مع معابله شاملا للموضوع الذى
هو المعلوم ويعلق بكل منهما غرض علمى كالقدم والحدوث فانه يبحث عنهما فى علم الكلام فان اعتبر اتصافهما بلس
فلا يشملان المعلوم لخروج المعدوم عنهما وان اعتبر التعلق بين الحدوث والاحدوث والقدم والاقدم
فليس يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى ولا وجه لخصوص العرض الذاتى عن موضوع العلم سوى
هذين فلا يصح الجواب ويحتمل ان يريد ان الموضوع ما يجعله موضوعا الاقسام المشتركة فى مفهوم المعلوم
وهو جهة اتحادها وجعله موضوعا باعتبار انه جهة اتحاد موضوعاته ومثل هذا شائع فى كلام القوم وما
الاعراض المبحوث عنها انما يجب لتلك الموضوعات لا لجهة اتحادها فلا محذور فى كون الاعراض المبحوث
عنها اخص من مفهوم المعلوم وفيه ايضا نظر اذ يلزم منه ان لا يكون اثبات الواجب مسئلة فى علم
الكلام لان الواجب تعالى موضوعه فى قسيمه والموضوع يجب ان يكون مسائل العلم متناسبة او
مبينا على علم آخر ووجود الواجب ليس متناسبا بنفسه فى علم آخر بل سائر العلوم يستعان فيها بالكلام ويستصحب السائر
هذا المعنى عن قريب قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض العدم للمعلوم يعنى ان المعتبر فى
المحمولات واللواحق التى للموضوعات اذا كان مقيدا بجهة لزم عروض المحمولات له من تلك الحيثية فاذا كان
عارضه له من تلك الحيثية لم يكن لعوارضه ذاتية للموضوع الخاص المقيد ولكن هذا اذا كان المراد بقيد الموضوع
وقد يقال المراد منه الاشارة الى احوال ما يحمل المحمولات وحاصله انه لا بد ان يكون للمحمولات مدخل فى ذلك
ويرجع الى تقييد الاعراض الذاتية اعنى المحمولات عند الصحة وردبانه لم يجعل الحيثية قيدا للموضوع لم يجاز العلوم على

على تمايز الموضوعات وتوسط وان جلت فحمد الله انجز ان الحد لا مدخل لها في عروض المحمولات فلا تكون بحسب
في العلم عن اعراض الموضوع الذي هو المقدم من حيث هو مقدم بل عن اعراضه المطلق وبذلك صرح ايضا ما ذكره
الفاضل الشيرازي من ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية فهذا بالحقيقة على معنى ان
البحث عن العوارض يكون باعتبار الحد وبالنظر اليها اي ملاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي الاعلى من ان
جميع العوارض المبحوث عنها يكون لاحقا للموضوع بواسطة الحد الذي هو قائل وعلى ان يقال ان الاعتبار الا اعتبار
الحد قد الموضوع اذا كان ذلك الموضوع موضوعا لعلم اخر ايضا كالموجود اذا جعل موضوعا لعلم اخر ايضا
كالموجود اذا جعل موضوعا لعلم الكلام فانه يجب فيه اعتبار الحد هذا الموضوع تميزا له عن الالهي الباحث
عن احوال الموجود بما هو موجود واما المعلوم فلم يجعل موضوعا لعلم اخر فلا حاجة فيه الى اعتبار الحد للتميز
فيحمل على الاثبات الاحوال حاصل المحمولات وللبحث متسع ومجال وما قال من ان هذه الحيثية اذا كان لها
مدخل في ثبوت التقدم للقسم من المعلوم وهو الواجب كان له مدخل في ثبوتها للمعلوم فليس شيء له على
تقدير تسليم الشرطية لانم ثبوت المقدم فان المعلوم ان اتصاف التقدم للواجب لا ثبات عندنا وعند الاشاعرة
عروض التقدم للواجب المتقدم بالحقيقة المذكورة قوله لا من حيث هي مستندة اليه باعتبار الاستناد في جميع
مباحثه وارجاعها الى احوال ذاته تعالى بهذا الاعتبار بناء على ان المقصود من علم الكلام هو معرفة ذاته تعالى
كما هو ونعوت جلاله بقدر ما يمكن للبشر تعسفا قوله وان كانت عاقلة في العلم الادنى قال الشارح ره كما ثبت
البهوتي فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو
من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم من حيث التغير قوله وذلك لان المطالب المبينة في العلم
كانه زعم هذا القائل ان الموضوع في العلوم لا يكون الا موجودا لان المقصود تكميل النفس وتكمل لها
بمعرفة احوال الموجودات وان الاعراض لا يكون الا اصنافا خارجية او ان ثبوتها للموضوع ثبوت
خارجي فلذلك حكم بان اتصاف الاعراض الذاتية للموضوع موقوف على وجوده وان سلم الاول فلا نم اتصاف
المسائل فيكون محمولاتها امورا اعتبارية وثبوتها لموضوعاتها بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج فلا يتوقف على
ثبوت الموضوع في الخارج والاعراض يحتمل الوجهين احدهما ان الوجود صنف خارجي وان ثبوته للماهية ثبوت

ثبوت خارجي وان كان وجوده اما يكون في سائر الاعراض الذاتية فلا يتوقف ثبوت الوجود عليه
وثانيهما ان الوجود وان كان وصفا خارجيا ثابتا للماهية الا ان الوصف انما هو في صفة وجود هي غير
الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة وجودية غير الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف
في نفسه واما الوجود فالضروري فيه على عكس ما ذكرتم من لزوم تقدم الشيء على نفسه والصحيح الاول
كما بينا في محله في مباحث الوجود قوله واجيب بان الوجود المطلق مشترك رجوع عن الاستدلال الاول
الى طريق اخر وهو انه قد يجوز تقيد الوجود المطلق بالخصوص ويجعل مساويا للموضوع وان العرض الذاتي
بالحقيقة هو الوجود لانه المحمول دون الوجود وكون الوجود الخاص حقيقيا لا ينافي كلية مفهوم الموجود
المانع منه وامتناع ان يكون الامور المتعددة الموجودة بوجود واحد لا ينافي كليته لان هذا امر خارج عن
مفهوم الموجود قوله اما كون العلم الاعلى اعم ووجوده قد يكون مناسبة وقد لا يكون ومنتهى الى ما
هو من الثبوت ولا يستلزم وجود الاخص فيتبين فيه وجود الاخص بان سبق انقسام الله والى غيره
وانه توحد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهيئة المركبة لا عم ملابسين في الالهي ان بعض الموجود قسم
فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كذا قسمين وجود الكم على هذا القياس قوله بان اثباته بهذا
المقصد الاخص في علم هذا الاصل هذا مخالف لما مر من ان الوجود المطلق مشترك فلا يكون عرضا ذاتيا مجوزا
عنه والوجود الخاص حقيقي لا كل عاشي اصلا لانا نقول لا مخالفة فان ما ذكر سابقا انما هو على تقدير ان يكون
الموضوع ذات له وجود يكون الوجود المطلق مشتركا بينه وبين غيره فلا يكون عرضا ذاتيا واما اذا كان الموضوع
مساويا للوجود المطلق يكون الوجود عرضا ذاتيا له لمساواته اياه وكونه اعم من الواجب الذي هو موضوع المسئلة
في ذلك العلم لا ينافي كونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم فان المعنى المساوي لموضوع العلم لا لموضوع المسئلة ولو سلم
ان الوجود المطلق والخاص عما هو موضوع الهيئة البسيطة لا يكون مسئلة في هذا العلم فلا ضير ايضا لانا نثبت وجود
الاخص في العلم الذي موضوعه الاعم ببيان انقسامه اليه والى غيره فيرجع الى الهيئة المركبة لذلك الاعم كما حققه
فيما سبق قوله قلت هي بينة بذاتها فلا تحتاج فكما علم بالبداهة ان شيئا ما موجود كذلك يعلم بالبداهة ان شيئا ما معلوم
قوله الموجود ما هو موجود اي من حيث هو موجود غير مقيد بشيء قوله ما هو موجود على بيان الاطلاق لا على التقييد بالوجود

فلا يرد قوله في النظر وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال امور
لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الاحوال في الخارج سواء كانت موجودة او لا فان الوجود اذا لم
يكن قيدا لم يلزم ان يكون له مدخل في لحوق الاعراض الذاتية ولو اقتضى كون مفهوم الوجود مطلقا
موضوعا ان يكون للوجود دخل في لحوق الاعراض الذاتية اقتضى ايضا ان يكون المعلوم موضوعا
ان كون موضوع المعلومية مدخل في لحوق الاعراض على ما احتاج من كون الموضوع معلوما مع ان كثيرا من
الاعراض المبحوث عنها لا دخل للمعلومية قوله واما الوجود الذهني فهم لا يقولون به اجيب عن هذا النظر
بانا لا نم ان هذه المسائل من الكلام بل مباحث النظر والدليل من المبادي ومباحث العدم والحال
من لواحق الوجود تتميما للمغايرة بالنقوض لما يقال ولو سلم انها مسائل كلامية فانما يرد بالوجود الموجود
الخارجي بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل المراد الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا فمباحث النظر
والدليل من احوال الموجود العام ان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين قائلون
وسيجيء ان جميع العقائد ما يتوقف عليه سواء كان باعتبار مواد ادلتها او صورها مسائل كلامية فليس مبادي
علم اخر بل مبادي اما بنفسها او مبينة فيه فهي مسائل له باعتبار وموادة باعتبار ولا خفاء في ان مباحث
النظر والدليل يتوقف عليها العقائد باعتبار صور ادلتها ومباحث العدم والحال يتوقف عليها باعتبار موادها
كالهيئة فيما سبق فلا يكون من المبادي المطلقة ولا من الواحق بل يكون من المسائل واما قوله المراد الوجود مطلقا
فقد اشار الشارح رح الى دفعه بان العائل بان الوجود موضوع الكلام قدماء المتكلمين مع الامام حجة
الاسلام الغزالي وهم لا يقولون بالوجود الذهني في الكلام معهم واما ما ذكر المحشي من انه انما يرد بالموجود
الموجود الخارجي بشرط اعتبار وجوده فمجهول ان الوجود ليس بشيء الموضوع حتى يلزم ان يكون له دخل في لحوق الاعراض
المبحوث عنها فلا يلزم من كون الوجود بما هو موجود موضوعا ان يكون مباحث النظر والدليل لاعتبار وجودها
خارجا عن علم الكلام لانها موجودة ان في الخارج ولم يشر الشارح الى دفعه ويمكن ان يقال ويبحث
عن الدليل المركب في الكلام ولا شك في انه ليس موجودا في الخارج لاشتماله على نسب لا وجود لها في الخارج حتى
توهم ان الدليل المركب موجود في النفس بالوجود العيني وهو سهو كذا النظر له موجود الذهني في المعقولات ووجود

فلحوقها للمعلوم

كودكي كه از بجود دانش برخيزد كه سرمايه سعادت دنيا و دين باشد

ووجود المعقولات في الذهن وجود غير اصيل فكيف يكون الاشتغال الواقع في موجود خارجي فالباحث
النظر والدليل لا يكون من مسائل الكلام على تقدير كون موضوعه الموجود الخارجي لكن هذا يكون
اعتراضا بطريق اخر لا توجيها لاعتراض المص فتامل قوله فان زعم هذا القائل ان الكلام هو من الفن
الحقة فقط ورد عليه اه قال رح وان زعم ان الكلي من علم الكلام قد اعترف بفساد موضوعه كالاكثر لعدم
كونه جامعا لمسائله لا لاخراجه له ما هو الحق بحسب زعم الباحث حاكان او ما طلاق الواقع لا ما يتوقف
لا تنم الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله وما يناسب الهما مال صاحب المقاصد والمراد بقانون الاسلام
اصول من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على
القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لان كثيرا من
المباحث حقة في نفس الامر منتهية الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج
ومن يجري مجريهم اعترض عليه بان المجسمة المصرحين بكونه جسما ان لم كانوا قطعيا فلا وجه لاكفارهم وان
كانوا لزم ان لا يكونوا من علماء الكلام واجيب بانهم كانوا قطعيا الا ان مخالفتهم له تشبه من اتباع
النصوص المتشابهات التي هي من الكتاب والسنة لا من الجري على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة
فلا يلزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام قوله فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه
قطعا فقيل العبث على فاعل الايجاب ما لا يترتب عليه فائدة وعلى فاعل الاختيار ما لا يقصد به فائدة فان
لم يتصور الشروع فيما لا يعتقد فيه فائدة لم يتصور وجود العبث وهو متصور قطعا ولذا فسر عنه بما يقصد فيه فائدة
غير معينة خارجة عن الفعل ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعينة
فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد اذ مطلق العقلاء الجواب
ان مبنى الكلام على ان الفعل الاختياري مسبوق بامور اربعة من جملتها التصديق بالفائدة على ما مر في موضعه
فوجود العبث من الفاعل الاختياري بالمعنى المذكور غير متصور قطعا وقوله وهو متصور قطعا ولذلك فسر عنه فكلام
ناش من اطلاق العبث في العرف على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها او يقصد به فائدة غير ما هو فائدته فان
العبث الذي فسر عنه العقلاء هو العبث بهذا المعنى وهو متصور الوجود بل واقع كثيرا ولكن ليس الكلام فيه والمقصود

توجه تصدر الكتب بهذه الامور على ما جرت به العادة ولو على بعض المذاهب فلا يرد ان هذا ايضا عدم على اصول الاشاعرة
والمعول له العاقل بوجود المرجح في الارادة واما الاشاعرة ومنهم المص مجوزون الارادة من غير مرجح وداعية فلا
يستقيم لما ذكر على اصولهم واما قولهم ما يصدق فيه فائدة عرفية اه فكلام خال عن التحصيل لان وجوب التصديق
بفائدة انما هو لترجح الفعل عند الفاعل ونبعث منه شوق الى طلبه والتصديق بان له فائدة في الجملة لا يرجح
الفعل المعين ولا ينبعث بسببه شوق الى طلبه لاستواء نسبته الى سائر الافعال الموجودة فائدة في الجملة لكل منها
فهذا القسم مندرج فيما سبق لان المراد منه انه ان لم يتصور فيه فائدة معينة وما وقع في عبارتهم من ان الواجب
التصديق بفائدة ما فالمراد منه التصديق بفائدة معينة من الفوائد المخصوصة سواء كانت مترتبة او لا فلا حاجة
الى تقدير المضاف كما توهم قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه قيل يعطي بما هنا عدم موافقتها لانه اذا اعتقد
الطالب في العلم فائدة غير ما هو فائدته ولم يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته في نفس الامر لا يكون تلك الفائدة
المترتبة موافقة لغرضه اصلا بل مخالفة له قطعا في مجمع صور ما ذكر اذ الغرض هو الفائدة التي اعتقدها الطالب وهو
غير مترتب فرضا فكيف يتصور كونها موافقة للفائدة المترتبة ولقطر ربما تدل على الموافقة لغرضه من الفعل الذي
اعتقد الطالب فيه فائدة غير ما هو فائدته لتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل
اغراض مختلفة من افعال متكثرة ويكون الفائدة التي اعتقدها موافقة لغرضه في الجملة وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك
الفعل وقد يقال قد يستعمل ربما للتحقيق فليحمل هنا عليه قوله الا بدل الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان
الى التصديق بالعقائد عن الادلة التفصيلية جملة فان العلم الكلامي ليس مبنيا على اطلاق على الملكة كما توهم لبين
انه غير ملائم لما سبق بل مبني على ان علم الكلام علم غير آلي والعلوم الغير الآلية غايتها حصولها انفسها لا انها في حد
انفسها مقصودة بذاتها وان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى وغاية ما لزم من كون الشيء غاية لنفسه ان يكون
مصونا عنا على تحصيله ولا محذور فيه واما التوقف فانه ذكر فيه ترتب الاقتدار عليه فلو حمل الاثبات
على التحصيل لزم ان يكون الاقتدار على الشيء مترتبا على درك الشيء ولا شك في استحالته فالاصل الترقي من حضيض التقليد
الى ذروة الايقان قد لا يحصل للكلامي كالجمهور من يجري مجراهم فانهم في غياهب الجهل في كثير من العقائد وقد يحصل
بالمجاهدة وتصفية النفس عن الكدورات الجسمانية من غير ان يكون عالما بعلم الكلام فلما فاتت الشيء من الحكمة المترتبة عليه تحقق

في اكثر الصور لا اقل من البعض ويمكن ان يقال ليس المراد بالغرض في قوله وربما لم يكن موافقة

الغرض

وبجواز ان يكون لترتبه شرائط وموانع فان وجدت الشرائط وارتفعت الموانع ترتب والا
لا فلا يلزم من عدم ترتبه في بعض الاحيان ان لا يكون فائدة له وحصوله بالمجاهدة اتصالا يأتي في
كونه فائدة لعلم الكلام اذ فائدة الشيء لا يجب ان لا يحصل الا به بقي الكلام في الغرض وهو ما لاجله اقدام
الفاعل على الفعل هل يجب ان لا يحصل الا بدرك الفعل ام لا وكلام المص في الموقف الخامس صريح في ان غرض
الفعل يجب ان لا يحصل الا بدرك الفعل والفاضل الابهري قال في شرح المختصر اقدام الفاعل على فعل لغرض مقصود
اذا لم يمكن تحصيله الا بدرك الفعل وقال السارح في حاشية شرح المختصر هذا اصطلاح جديد لم يعرف له مستند ولو سلم
لما كان الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على الفعل يجب ان لا يحصل الا بدرك الفعل واعتقاد الفاعل اذ لو جوز حصوله
بدون درك الفعل لم يكن باعثا لاقدامه على درك الفعل اذ لا يتصور كون المشترك بين الشيئين موجبا لاحدهما ولو اعتبر
السهولة في احدهما دون الآخر يكون الغرض الحصول بطريق السهولة فلا يكون مشتركا والمفروض خلافه واما في مثل الامر
فلا يجب اختصاصه بدرك الفعل ولما كان كلام المص في افعاله به وجب اعتبار الاختصاص لانه به عالم بجميع
الاشياء فلو كان فعله لغرض يلزم ان لا يحصل ذلك الغرض الا بدرك الفعل اذ لو حصل بغيره اتصالا لم يكن درك الفعل
باعثا على حصول درك الفعل لكونه مشتركا بين الفعلين في علم الفاعل لا حاطته علما بالجميع بخلاف اعراضنا فان الواجب فيها
الاختصاص بحسب اعتقادنا ليصلح باعثا ولا يلزم الاختصاص بحسب نفس الامر والشارح ادعى الى اعتبار الاختصاص
في مطلق الغرض اصطلاح جديد ليس له مستند وكلا جانبيه اما الفاضل الابهري فقد غفل عن المراد وادعى الاختصاص في
المطلق فلسائل ان يسأله وصحة الاعتقاد تعويل في الاحكام العقلية فقد يدرك تمييزا على القاعدة الاولى
قوله اي شرفه وشرف المرتبة بالشرف مع ان المرتبة حال للشيء بالقياس الى غيره والشرف حال له في نفسه لان
ما ذكر في هذا المقصد من كون موضوعه اعم الامور حال له بقياسه الى غيره لان معناه ليس مفهوم اعم من موضوعه
ولم يعتبر كون موضوعه اعم من موضوعات سائر العلوم وكذا كون دلائلها يقينية حال له في نفسه لم يعتبر نسبته الى سائر
العلوم واما كون غايته اشرف الغايات فالظاهر انه حال له بقياسه الى سائر العلوم فطلب وجعل الكل من فصل الامر
فساوى الامر والمعلوم الى هي مباحث ذاته وصفاته اي تناولها ما عدا موضوعها قوله ودلائله يقينية
قيل عليه كيف يكون دلائله يقينية مع ان الخطأ من ارباب علم الكلام ومسائله مسائل علم الكلام وجوابه ان يكون في كون دلائله

المقصد الرابع

نفسه كون دلائل الحق نفسه والحمل على البتة بحسب زعم الباحث لا ينافي وجب بيان الشرف قوله فلا ان الوقوف
بعضه من المبادي التصورية لانه يتوقف عليه ذات المبادي لو وقع موضوعا فيها و توقف التصديق بالموضوعية
عليه لو وقع موضوعا او محمولا فيه لا يناسب كونه من المبادي التصورية لتوقف ذات المسائل عليه ايضا ولما كان
توقف الشروع عليه بواسطة التصديق بالموضوعية و توقف ذات المسائل عليه بالذات جعل من المبادي التصورية
لا من المقدمة قوله وانتفاء اعني وجود من المبادي التصديقية فلا يكون وجود الموضوع جزءا لها لما مر مندرجا
في المبادي التصديقية ورد عليه ان المبادي في مصطلح القوم هي الحدود والمقدمات التي يتوقف عليها قياسات
كما صرح به الشيخ في الاشارات ووجود الموضوع لا يكون جزءا من الاثبات المنتجة للمسائل وان كان يتوقف التصديق بالمسائل
عليه فلا يكون من المبادي المصطلح عليها وعن جزءا بالمبادي على ان المراد من المبادي علمها واذا اريد بها
المعنى الاعم كما في برهان الشفاء فلا يكون وجود الموضوع مما يندرج في المبادي فلا يكون جزءا لها قوله المسماة
عندهم اصولا موضوعة المعدة الى مبادي قياسات العلم بمسائل بينة يجب قبولها وتسمى الاصول المتعارفة
وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها وهي ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن
الظن بالمعلم اصولا موضوعة وان كان مع تسليم واستنكار فيها سمي مصادرات فالاصول الموضوعة والمصادرات هي التي
تصدر بها العلوم واما الواجب قبولها فهي تصدر العلم بها استعمالا لظهورها ووجود الموضوع اذا كان نظريا محتاجا
الى البيان يصدر بها العلم فيكون من قبيل الاصول الموضوعة واذا كان بينا غير محتاج الى البيان لا يصدر به العلم
فيكون اصولا موضوعة اعني وجود المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة المراد به ما يصدر به العلم فيكون
من الاصول الموضوعة قوله والا فالمسئلة قد يكون صدورها عن علم رد انه قال بناء على خلاف ما هو المشهور من ان المسئلة
ما يبرهن عليها في العلم والضروري لا يبرهن عليه وما يعلم عليه اما هو التنبيه فقط قوله او لسان ملهما كما مال الحكماء
نعرف الحكمة وجمع المتماثلات فانيته ظ ولمسه حقيقة فيه بان انها اذا اثرت في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطباع في
اللطافة والكثافة يصعد الالطف فالالطف قوله وقد تثبت موضوعاتها او حيثياتها ان كان فيها حيثية كالبقية
فان موضوعاتها اعراض المتكلمين من نفسه لا فيها وما الحيثية جنسية وهي مسئلة في الكلام بان الكلام مكلفون بالاوامر
الدالة على الوجوب او الندب والنواهي الدالة على الكراهة والحرمة قوله فلبث لها مبادي من في علم آخر لانه لما صح جميع

جميع مبادئه يحتاج الى البيان من مسائله فلا يكون له مبادي من علم آخر والا لم يكن جميع ما يتوقف عليه
العقائد من مسائله وهو ظ وليس هذا التفريع مبنيا على ان مبادي العلم لا علل له من الادنى لتعرض
بانه قد يمنع وان كان على قلة قوله ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية المعلوم من كلامه بهما هو ان
المسائل المنطقية التي صدرت بها الكتب الكلامية وتتوقف عليها اثبات العقائد من جهة صورا دلتها من الكلام و
قد صرح في حواشي شرح المطلع بانها ليست جزءا من الكلام حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية محتاجة
الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المسائل المنطقية او تتقوى بها فهي
محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزءا منها بل من علم على حياله وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومعدا
عليها انتسب اليه من القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية فبين الكلامين بواسطة والعموم
بان ما جعله جزءا بها هو القواعد المحتاج اليها في اثبات العقائد دون التتميمات والتفريعات وما جعله علما على
حدة هو تلك القواعد مع التتميمات والتفريعات المذكورة في كتب المنطق لا يشفي عليلا لانه قد صرح بان القواعد المحتاج
اليها ليست جزءا لشيء من العلوم وايضا قد نقل عنه انه قال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والا فهي
لانه من مبادي كثيرة لها لا من مثلها في الادنى كالنحو لانا نقول هو لا من مبادئها اصلا بل من مبادي
لمبادئها الصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ووسيلة لتحقيق ان يسمى وسيلة والة
هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرنا لانها لو كانت تلك القواعد جزءا من الكلام لم يحتج السؤال بانه تبين مبادي
كثيرة له ولا يحتاج الى الجواب بانه لا يبين المبادي بل يجب علمها بل يقول ان تلك القواعد جزءا من الكلام
مبينة فيه كما انه جزء من المنطق فلا استنكار في اشتراك العلمين في بعض المسائل فان قلت يجوز ان يكون تلك القواعد
مسائل من الكلام باعتبار انها موصلة الى العقائد الدينية ومسائل من المنطق من حيث انها توصل الى المجهولات
سواء كانت عقائد دينية او لا فيندفع التدافع بين كلامه قلت القواعد المنطقية المذكورة في الكلام لم تعرفها
اختصاص بالعقائد بل ذكرت فيه مطلقا كما ذكر في الكتب المنطقية على ان المراد ليس بيان ان تلك القواعد جزءا لها
بل المقصود بيان الدافع بين كلامه وهو ظ لمن نظر فيها قال الفاضل الابهري في حواشيه لشرح المطلع القواعد
المنطقية التي ذكرت في الكلام من مسائل الكلام ايضا لانها بحث عن المعلومات من حيث انها توصل الى العقائد

صور وماده على التعيين كما ان المنطق يبحث عنها من حيث انها توصل الى المجهولات سواء كانت تصورات او تصديقات
صور وماده على الاطلاق وكون بعض المسائل مشتركة بين العلمين يمكن ان يقال فيها من حيثين ورد الشارح
بان الصور والمواد المعينة لا تكون قواعد ومسائل علم ما كذلك لا نزاع فيه وليس مراده الا بهذا من المعلم بحثه بل
المعتبر شيوع ما بان يكون بالعقائد وان كانت من اجزاء كلية وان اراد ان الصور والمواد المعينة ولو بالاختصاص
بالعقائد لا تكون مسائل علم قم والظاهر ان تلك القواعد في الكلام لم يعتبر فيها اختصاص بل ذكرت في الكلام
اتفاقا على الاطلاق كما ذكرناه. قوله وفي انكار الافكار تصريح بذلك قال الآمدي في الابكار وتسمية الافكار الاكار
مشتملا على ثماني قواعد مضمنة بجميع مسائل الاصول الاول في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في
الطرق الموصلة الى المطالب النظرية. لا يصح في هذا العبارة على كون المباحث المذكورة من مسائل الكلام
فانه لا يلزم من كون الكتاب مشتملا على ثماني قواعد مضمنة بجميع مسائل الكلام الاصول ان يكون ما ذكرناها من مسائل
الكلام. قوله والجواب ان الضروري حصول علم حتى العلم من الكيفيات النفسانية وتصورها انما يكون بحصول انفسها
ولا يحتاج فيه الى انتزاع الصور والمثال بل ذلك انما هو في تصورات الامور الخارجة عن النفس لان اخذ الصور في
الامور الخارجة عنها انما هو لاحضار المعلوم عند النفس والصفات القائمة بها حاضرة عندها حاصلة لها فلا حاجة الى
انتزاع الصور وهذا هو مختار المحققين وذهب بعضهم الى ان حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون بانتزاعها
وهو المراد بالوجه الحاصل وقد يكون بتصورها وهو المراد بالوجه الغير الحاصل وذلك تصورها
لا باتصاف بها فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون بتصور الذهن ومدار الجواب على هذا الاصول وقد اورد انا
نحصل لنا علوم جزئية متعلقة بمعلومات مخصوصة فلا يتصور شيء من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل يحتاج في تصورها
الى توجه سابق فبطل المذهب الاول وصحح مدار الجواب وقد يمنع بانا لا نم انه يحصل لنا علوم جزئية فلا نتصورها
بل قد يحصل عن التصديق بتصورها لا عن تصورها والكلام فيه والاحتياج الى تصور سابق لاحضارها بالبال قصدا
لا لتصورها. قوله وكون الجواب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم واسطة لماهية او قبل هذا الكلام صحيح لكن لم يجب
هنا الخلاف في الاستدلال لعدم العرف من حصول الشيء وتصوره ولما كان تصورا لاشيا انما نم تصورها عند
النفس وحصولها لها ظن ان كل حصول عندها هو تصورها وتلخيص الدليل ان كل احد يعلم وجوده بالضرورة فيكون علمه

ان اراد ان الصور والمواد الجزئية لا تكون قواعد ومسائل علم

علم حاصلا له بالضرورة فيكون ذلك العلم معلوما له بالضرورة فكذا العلم المطلق في ضمنه واذا كان مبنى الاستدلال
على ان العلم الجزئي حاصل بنفسه وانه تصور له لا يرد عليه انه يحتمل ان لا يكون حصول العلم حاصلا لان حصول الشيء
اذا وجد بنفسه وجود ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتيا له او لا واذا كان ذاتيا له وكان كونه حاصلا له متصورا
بالضرورة وانما يتصور ما ذكر اذا كان وجود الشيء عين نفس تصوره فان وجود الجزئي على هذا الوجه انما يستلزم
وجود المطلق اذا كان ذاتيا له وكان متصورا بالكنه والسر في ذلك ان صون الشيء حكاية عنه وكالظل له
وبمثابة الصور المنقوشة على الجدار فلا يستلزم وجود الشيء بذاتياته ولا وجود لوازمه واما وجود الشيء بنفسه
فهو وجود لذلك الشيء حقيقة فكيف يتصور مفارقة حقيقة الشيء عن ذاته وكيف ينفك عن لوازمه عن آونة بعد اخرى
ويتأيد ما ذكر هذا المعترض من ان جزئي الشيء اذا وجد ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتيا له او لا ان
اراد به ان وجود جزئي الشيء وجود ذلك الشيء بجزئيته فمم ولا نجده بفعلا لان كون المحل عالما اما من
وجود المعلوم وحصوله لذلك المحل لا لوجود جزئيته وان اراد ان وجود جزئي الشيء الموضوع مستلزم وجود ذلك
الشيء ذاتيا او عرضيا فمم اولا يرى ان الجسم الاسود المتحرك حصل له السواد والحركة والسواد يصدق عليه اللاحركة
صدقا عرضيا مع ان اللاحركة ليست بحاصلة للجسم الاسود المتحرك والاجتماع النقيضان والى هذا نظر صاحب
المقاصد حيث قال في مباحث الوجود واما الجواب بانه تكفي في تصور الوجود وجود النفس كما يكفي تصور
ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي تصور
الوجود حصول الوجود الخاص الذي هو موضوعه ويمكن ان يدفع السند اما بان يقال المنع مواضع النقض
بطريق الصدق والحمل بان يحمل عليه بطريق المواطاة لا بان يحمل عليه بطريق الاشتقاق وههنا ليس كذلك
او بان الممتنع انما يكون الاجتماع مرجحة واحدة وههنا حصول الحركة بالذات في حصول اللاحركة بواسطة السواد الا انه
لا يندفع المنع بدفع السند والشارح في نقض كيفية لكنه بهذا المنع حيث قال بعد تسليم المقدمة القائلة بان الحمول المواد
على الموجود في الموضوع موجود فيه قال المص في مباحث الوجود يكفي في تصور الوجود حصول النفس وقال الشارح
تبعا للمص فيكون العلم بالوجود علما حصوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منزعة من المعلوم في العالم بل يكفي العلم نفسه
حاصلا حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عرضي وهذا كلامه وبالجملة كلا الوجهين مذكور في كلامهم

وجود الشيء لنفسه تصوره

كان

نفسه وجوده

الشيء لذلك الموضوع مطلق سواء كان ذلك

ولما كان في هذا المبحث نوع خفاء قال ويجوز ان يجاب عنه ثم قوله واذا كان وجود الشيء للنفس موجودا وكان
حاصلا متصورا بالضرورة ان اراد به ان الشيء اذا حصل للنفس باجراء العقلية فحصوله كان جميع اجزائه معلوما
متصورا بالضرورة فلم يكن الحاصل علم الشيء بوجهه هو ثبوته هذا العلم الشخصي لا اجراء العقلية قال حصولها في العقل
انما يكون بانتزاعها من اوائلها لا من حيث حصول النوع في الذهن وان اراد انه اذا حصل للنفس هويته العقلية كان
جميع اجزائه العقلية متصورا معلوما بالضرورة فلم فانه لا يلزم من حصول الهوية المعينة عند النفس حصول اجزائها العقلية
عندها فلا يلزم كونها معلومة اولا يرى ان الغافلين بالحضور الشيء عند النفس علم به لا يقولون بكون حصول المعلومية
باجزائها العقلية بديهية بل يستدلون على جوهر بهما مع ادعائهم كون الجوهر جنسا للجواهر وما ذكر من البراعة
عاد كرما من حيث لا يشعر لان صور الشيء في الحقيقة عين ذلك الشيء والاختلاف انما هو في الوجه وكونها كالظل
له باعتبار وجوده العرضي الحاصل عما هو الجاري عند الشارح المحقق فلو كان وجود الشيء في العقل ولو اجمالا لسلم وجود ذاته
فيه للزم ذلك في الصور الانضمامية ايضا وليس كذلك قوله وهذا هو تصورها لا حصولها الظاهر انه لا فرق بين تصور الشيء
وتصور حقيقة العلم وان ماهية العلم مرتسمة في كل من الصورتين في النفس فيمن حيث هي مرجحة غاية ان المعلوم في احديهما
ماهية العلم وفي الاخرى غيرها فالقول بان ماهية العلم اذا ارتسمت في النفس بما لها كان تصورا لها لا حصولها ليس كما ينبغي
فان ارتسام الشيء بمثاله في النفس هو حصول العلم سواء كان المرتسم في النفس ماهية العلم او غيرها وغاية ما يمكن
ان يقال المراد ان ماهية العلم اذا ارتسمت في النفس بما لها فهي من حيث انها مرتسمة فيها بما لها وبعلوميته ليس حصول
ماهية العلم بذاتها وبيان اخرى المراد ان العلم لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بما له وانما يوصف به باعتبار
ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثالي او يقال هو كما عهدنا ان الواحد نصف الاثنين مثل الصور
التعريف المثالي في شرح المحصل باعتبار ان الواحد نصف الاثنين وطعن فيه صاحب المقاصد بان ليس المراد بالمثال
الجزئي من جزئيات العلم فان الغزالي رحمه الله اورد فيه تشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة فرد الشارح بان ما
ذكره الغزالي لا يصلح انتفاء المثال فيما ذكر بل كل منهما يصلح مثالا له قوله وهذا القول بعد ما تعرض للاعتراض
ومحصوله على ما قرره المص هو انها تتباعد عن التعريف مطلقا وانتفاء طريق معرفة ذلك الطريق ان افاد تمييز
كان تعريفا فلا معنى لنفي التعريف والا لم يكن طريقا الى معرفته فلا حاجة لاثبات طريق المعرفة واجيب بمنع

في شرح المختصر بان الشيء قد يعلم بتقسيمه بخرجه بان يوجد مقسم شامل له ذاتيا كان او عرضيا وبعض اقسامه عن بعض
بامور ذاتية ويكون احد اقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار الشامل والمميز بجعل له اسم وقد يميز اقسامه عن غيرها بمثال جزئي
ولا يعرف له ذلك الشيء على حدة بل اخراجه بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع اوليات الاسماء
على حدة اما فلا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك هو جار الشيء في طريقا الى معرفة شيء اخر فلا يكون معرفا له لا سيما
شرائط ورد الشارح المحقق في حواشيه بان هذا الجواب يخالف ما هو المشهور من ان التقسيم لا يطلب انما على المركب
وما به يمتاز اقسامه يشتمل على معرفاتها وان المثال ما له الى معرف رسمي وان المعتبر في اللازم اختصاصه وشموله لا العلم
بذلك تقسيم لا بد من كونه بحيث يعقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفا له ولا طريقا الى معرفة ولو كان
المراد من المشهور ان كل قسمة جمعية تشتمل على معرفات الاقسام وان كل مثال ما له الى معرف رسمي فهو كما يخالف ما ذكره المص
يخالف ما ذكره الشارح ايضا لانه اشترط في اللازم الذي يصلح للتعريف ان يكون بحيث يعقل منه الى الملزوم فلعل بعض
الصور والمثال لم يكن كذلك ودعوى ان كل مختص يكون بحيث يعقل الذهن منه الى الملزوم ولو كان كذلك لا يصح بعد قوله
المعتبر في اللازم اختصاصه الى قوله نعم لا بد من كونه بحيث يعقل اه وان لم يكن كلية فلا يخالفا اصلا لا الكلام الص ولا الكلام
الشارح قوله عن ضرورة او دليل فاندفع دخول المعلوم على ان الضرورة والاكتساب يعمان جميع الادراكات
بحيث لا يخرج عنهما شيء اصلا لان النظري هو ما يحتاج الى نظر والضروري ما لا يحتاج اليه فهما في طرفي النقيض فلو خرج
عنهما لزم ارتفاع النقيضين والحق انه داخل في الضروري فان العلوم قسموا مبادي الاول الى الضروريات
الى قسمين وغير نفسه وحلوا المعقول الماضي من حسن الظن بالعلماء والزهاد والشعراء وغيرهم من قبيل الضروريات الغير
وليس العلم التقليدي الا من زعم انه نظري فقد سهى لان اكثر اعتقادات البلد والصبيان الذين لا قدرة
لهم على الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي ويمكن الاعتذار بان المراد من الضرورة العقلية قوله ومن انكر علو
العلم بالمستحيل اه اعترض عليه بعض المعترضين بانه ان اراد ان انكار علو العلم التصديقي بالنسبة المستحيلة يكون في فرض
قطعا او الادراك المتعلق بها جهل لا علم وان اراد علو العلم التصوري بالمستحيل فلم يكن لاحد تخصيص الاعتراض
بخروج العلم بالمستحيل له مطلق التصور حتى صرح به الشارح آخرا وايضا يصير قوله نعم قد عذر لهم اه
باطلا لانه على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد وجوابه ان المراد ان انكار علو

العلم التصوري بالمستحيل مكابرة قوله لا جهة لتخصيص الاعراض بخروج تصور المستحيل فلما ليس الاعراض بخروج تصور
المستحيل بل ذكره كالبيان ورد الاعراض بالتصديق الذي يعلق ثبوت حال للمستحيل في الكلام على ان الشيء
عبارة عن المحكوم عليه على الوجه الذي هو ملتبس به في نفسه من ثبوت المسند له او اسناده عنه فيوجه الاعراض
بخروج العلم بالمستحيل على الوجه الذي هو ملتبس به من ثبوت المسند له واسناده عنه كونه اجماع المعتصمين خطأ ولا
عنه بان المستحيل لا تصور فلا يتعلق العلم التصديقي بثبوت حال له لان التصديق فرع التصور فلا يوجد بل لا يمكن
التصديق المتعلق بحال المستحيل من نقض التعريف به هذا النقض بان هذا اي القول بان المستحيل لا تصور مكابرة
ومناقض لكلامه لان هذا حكم على المستحيل فيستدعي تصوره فيتحقق تصور المستحيل فيوجد الحكم على المستحيل ونقض
التعريف به وهذا كلام منتظم لا غبار عليه ومعاند فلعله فهم العامل يضيق عن احاطتها نطاق البيان ثم قال هذا المعنى
حمل الشيء في التعريف على المحكوم عليه بعيد جدا او الاعتقاد واماله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه حتى ضرورة
في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورد الاعتراض وهذا فاسد اما استبعاد حمل الشيء على المحكوم عليه
وادعاء ان الاعتقاد لا يضاف الى النسبة فانما يصح اذا لم يذكر معه على ما هو به واما اذا ذكر فالمراد هو المحكوم عليه
لا النسبة وان كان ارادة النسبة ايضا صحيحة بحسب المعنى الا انه خلاف المتبادر من اللفظ وقوله فاي ضرورة في حمل
عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورد الاعتراض دل على ان الشيء لو حمل على النسبة لم يتوجه النقض ولكن كذلك
فان النسبة في قولنا اجماع المعتصمين ليس بواقع هو كون اجماع المعتصمين واقعا وهي ممتنعة فلا يكون شيئا فلا يصدق
على الاعتقاد والمتعلق بها اعتقاد والشيء على ما هو ملتبس به لعدم كونها شيئا فالنقض باق ورد بعضهم ان الشيء اذا
حمل على النسبة لم يصدق التعريف على علم اصلا لان النسبة من الاعتبارات العقلية التي تمتنع وجودها في الخارج
فلا يكون شيئا اصلا والحق ان الوجوب والامكان والامتناع كيفيات للنسبة لا يعرض لغيرها فاذا اعتبر اضافتها اليها لا
للخارج في عروضها لها الى اعتبار مفهوم اخر منها لعروضها له مثلا اذا قلنا زوجة الاربعة واجبة وفروعها
ممتنعة وقيام زيد ممكن كان مفهوما عند العقل لا يخارج فيه الى ملاحظة انضمام مفهوم اخر اليه بخلاف ما لو قيل زيد قائم
والاربعة واجبة فانه يحتاج فيها الى ملاحظة مفهوم اخر ونسبته اليها لكن عروض نسبة الوجوب والامكان اليها
مثل الوجوب وغيره فامتناع النسبة عبارة عن كيفية نسبة محمولها الى موضوعها لا عن كيفية نسبة الوجوب اليها ولو اقتضى الخارج

واعلم ان العلم هو اعتقاد المحكوم عليه

الالزام بمعنى النسبة لا يجابه بالوجوب او الامكان او الامتناع فلا يكون النسبة ممتنعة على الاطلاق وان
اعتبر نسبة الوجود فلا يلزم من عدم اطلاق الشيء على الممتنع كون النسبة مطلقا خارجا عن الشيء الا ان يدعى
ان لا يطلق على ما يمتنع وجوده في الخارج لا يتصور حمل الشيء في التعريف على النسبة مطلقا وقد عذر لهم فيه وفي قوله عن
تعريفهم اشارة الى ان هذا الاعتذار انما هو على مذهبهم لانهم يطلقون الشيء على المستحيل لغة واما الاشاعرة
فهذا الاعتذار لا يصح على رايهم لان المستحيل لا يسمى شيئا بحسب اللغة عندهم قوله فخرج عن حده علم الله سبحانه قيل
قوله القاضي يعرف العلم الكوني لا العلم الشامل للالهي واما سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف
المشتق منه فغير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف ورد بانه يدخل في التعريف
العلم التصوري اذا كان مطابقا وقد يقال في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يعرف في
العارف به النفس والذي وقع في هو العلم بالمعنى المصدري يعرف عنه في العارف به النفس فلا تلازم منهما
في العقل بل في الوجود فقط قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى قبل امتناع اطلاقه عليه تعالى لكون اسمائه
توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد هنا والظاهر ان مراد المعترض ليس انه يمتنع اطلاقه
عليه لغة بل الواجب على المتشرع ان لا يطلق عليه ما لم يرد به الشرع قوله اعتقاد جازم مطابق لموجب الزام
من الموجب الضرورة القطعية والبرهان القطعي والمستند اليهما لا يكون الا جازما مطابقا لكن دلالته عليهما بطريق
الالزام وهو غير معتبر في التعريفات ولذلك صرح بهما قوله ولا اعتبار عليه بعد انه يخرج عنه التصور فيدل عليه علم الله
ايضا لانه لا يطلق عليه الاعتقاد واجيب بان المصنف تقسيم العلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي
لا مطلق العلم المتناول للقديم والحادث وهذا يخصص العلم المعرف بالحادث بعد القول بان العلم القديم لا يناسب
المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية ومسئلة اثبات العلم للواجب تتوقف على تصور العلم القديم
فالواجب توقفه على وجه متناول القديم والحق ان التعريف في اوائل كتب هذا الفن يتوقف مباحث النظر
عليه واما القديم فانما يذكر في موضعه قوله ظاهر الاختصاص لاختصاص الماهية بالكلي اصطلاحا وقد
ظهور الاختصاص بالنظر الى قوله في نفس المدرك اي لا في الذهن وفيه نظر لانه لا ظهور له مع ذكر الاصلاح
والحاء واما التعريف الاول اعني قولهم حصول صورة الشيء في العقل فاختصاصه مبني على ان الصورة الجزئية لا تحصل

اي كانت متعلقة الوجود الشيء

العلم

في العقل وفيه خفاء واختلاف قوله اي لا يحتمل متعلق التميز بعض ذلك التميز اعني المتعلق وحده عبارة عن الطرفين فالمعنى
المصنف شرح المختصر لانه هو الذي لا يحتمل النقيض دون التميز لان المراد من البعض بعض التميز والشيء لا يحتمل
نقيض نفسه وتأويله بان معنى احتمال التميز للنقيض هو جواز زوال ذلك التميز وحصول بعضه بعد لا دلالة للسط الا
عليه ودون الوقوع والا وقوع لان وقوع النسبة لا يحتمل تميزا هو السلب بل السلب انما يعلق بالا وقوع
والحاصل ان الامر المحتمل للنقيض هو الذي يمكن ان يرد عليه النقيضان على سبيل البدل وليس الوقوع و
وقوع كذلك بل ذلك انما هو الطرفان او النسبة وجعل البعض عبارة عن بعض التميز دون بعض المتعلق لانه على تقدير
ان يراد بعض المتعلق ان اريد ان التميز لا يحتمل بعض المتعلق فذلك لا معنى له وان اريد ان المتعلق لا يحتمل
نقيض المتعلق فكذلك لان الشيء لا يحتمل بعض نفسه فان قلت المتعلق لا يحتمل نقيضه في نفس الامر واما بالنسبة
الى المدرك فقد يحتمل فان التصديق اذا كان جازما ثابتا مطابقا لا يحتمل متعلقه بعض ذلك المتعلق بالنسبة
الى المدرك واذا انتفى شيء من هذه الصفات احتمله بالنسبة اليه على معنى ان المدرك يجوز ان يكون الواقع في نفس الامر
هو اللا وقوع دون الوقوع قلت ان جعل المتعلق عبارة عن الطرفين فليس له نقيض حتى يكون له وان جعل
عبارة عن الوقوع واللا وقوع فذلك توجيه لا يطابق كلام المص في شرح المختصر ورده على جعل البعض عبارة عن
التميز ذكر فيما بعد ان التصور لا بعض له فيكون التصور هو التميز لا صفة موجبة له فعلم ان لا يكون علما وكذا الحال
في التصديق ومن قال التصور صفة موجبة للتميز ولا نقيض لتميزه لا بعض من ذلك بان الصفة التي هي التصور
لا نقيض لها فلا يكون لتميزها ايضا نقيض لان تدافع لذلك يلزمه اولا بيان تميز في العلم التصوري لا يكون له
نقيض فان زعم ان ذلك التميز هو ملاحظة النفس للمعلوم التصوري مكشوفا واضحا لزمه ان يجعل التصديق اعني
الاثبات والنفي صفة موجبة لتميز هو ملاحظتها للمعلوم التصديقي كذلك وان ادعى ان الملاحظة لا بعض لها في الاول
دون الثاني وبالجملة يلزمه ان يكون في التصديق مناقضان وراء الاثبات والنفي وهو الابطال بين ان يراد بعض
الصفة ويكون معنى التعريف ان العلم صفة توجب تميزا في متعلقه لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض تلك الصفة وهذا الوجه
لا يلزمه ذلك المحذور اي ان يوجد في التصديق مناقضان وراء الاثبات والنفي الا انه رد عليه انه ان اريد
بالتميز التصور في التصورات والنفي والاثبات في التصديقات لزم ان لا يكون شيء منها علما بل يكون العلم الصفة الموجبة لها وهو لا

التميز

لا يطابق كلام القوم وان اريد المعنى المصدري لزم ان يوصف التصور والتصديق سوى الصورة و
النفي والاثبات حالا مسماة بالتميز بوصفها الصفة ودون اثباته خروجا العباد نعم لو التفت الى المعلوم وغير
الى ما عداه تميزه ومن غيره الا ان العلم لا يوجبه بل يتوقف بعد العلم على امور اخر فلا يكون العلم موجبا له
ومن صوب هذا الوجه فقد غفل عن المعنى مع انه لا يلائم كلام المص في شرح المختصر فان معنى التميز الحاصل
لا يحتمل بعضه بلا خفاء ان اريد بالاحتمال جواز الذاكر البعض مثبوتة حالا في الظن والشك والوهم ظ وانما
مثبوتة لا في الجهل المركب والعلم فليس كلها بل الثابت فيها احتمال جواز الذاكر في الثاني فالازم ثبوت
احتمال البعض لا احتمال البعض وان اريد عدم الامتناع بالعرض ثبوته لا في الجهل المركب والعلم صحيح لانه
لا مانع في الثاني من حصول البعض فيهما لعدم استناد الجزم الى موجب الا ان ثبوته حالا في الظن والشك
ممنوع فان الظن مناف للحكم بالطرف الاخر والشك مناف للحكم باحد الطرفين ولا يجامعانه فالامتناع بالغير ثابت
فيهما حالا وقد يقال في الجهل المركب والعلم ايضا ان اريد بقوله لانه لا مانع في الثاني اي انه لا مانع في الحال
عن تحقق البعض في الثاني ثم لكن لا يلزم منه احتمال البعض في الثاني لجواز ان يحصل المانع في الحال في الثاني وان يريد
انه لا مانع في الحال ثم قال صاحب المقاصد معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم في نفسه اياه صحة وحالا كما في الظن والجزم
بمعلقا وحكما وما لا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد جزمه الى موجب فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد
النقيض جزما بهذا كلامه وكانه اشار الى دفع ما قررنا بان المقلد وان جاز ان لا يحصل له تجويز النقيض في الحال
الا انه لما لم يكن جزمه مستندا الى موجب كان في معرض الزوال فجاز ان يحصل له احتمال ما يحتمله ما لا يكون
هذا المعنى حاصلا في الحال واذا اكتفى به فلا حاجة الى فصله عن الظن لتميز اكتفاء الاحتمال حالا وقد يقال ثبوت
صفة التجويز في الظن انما هو في الظن اعتقاد بسيط وقد لاحظ بعضه بالبال ولكن يمكن ان يكون لحاظ
نقيضه بالبال بجزئه ... تناول التصديق النفي التميز في التصديق النفي على مقتضى تفسيره هو الاثبات
والنفي وكل منهما نقيض للاخر معلقة الطرفان وهو لا يحتمل بعض التميز اصلا لا في الحال لجزمه ولا في الثاني لا
لاستناده الى موجب فان قلت متعلق التميز في التصديق النفي قد يحتمل بعض التميز فان التصديق النفي البطلي
قد يزول عن بعض مساويه فيشك فيه بل قد يحكم خلافه لا يقال ان اريد بالزوال زوال عدم الحضور بالفعل عند العقل فلا يمكن

فيه منع اذ الحاصل في الحال هو الجزم وجعل زوال الحكم بسبب جواز زوال انما هو في الثاني ١٢

معنى احتمال النقيض جواز عند الحاكم وثبوته حالا في الظن الاكثر والوهم ظاهر ليس ثبوت اياه حالا وثبوته لا في الجهل المركب والعلم جواز زوال الحكم به اما الشك كما في العلم او لجواز الاطلاع على ما في الواقع كما في الجهل المركب ولا شك ان هذا المعنى كلي فيهما ١٢

طريان السكوت ثم وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا نقض ح بالحكم اعطى وبحث اما الحكم بالنقض في التقن مادام تقنا لا ما تقول الاعمى والجهلي والتقليدي ايضا مادام اعمى او جاهلا او مقلدا وكذا يمنع من الحاكم الحكم بالنقض فيلزم ان يكون علما قلت المراد عدم احتمال النقض مادام يتذكر السبب الموجب فلا يرد

قوله والتصور ايضا لا نقض له ولذا لم يكن للتصور نقض ضد ولا ان متعلقه لا يحتمل النقض فانا نتصور ناسه الانسان وحصل منه في ذهننا صورة الانسان فان الممتنع هنا هو تلك الصورة له بها مما ذو تكيف الانسانية عند النفس ومتعلق التمثل هو تلك الماهية ولا يحتمل نقض ذلك الممتنع له لا نقض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس نفس الصورة بل صفة توجبها قوله قضيتان متنافيتان ضدا وكذبا والطكاني حواشي شرح المطالع ايضا قضيتان متنافيتان ضدا واذا اعتبر سلب نسبة الانسان يحصل قضيتان متنافيتان ضدا وكذبا وعامة ما يمكن في توجيه ما ذكرنا ان توجد للانسان بمعنى السلب حتى يكون القضية موجبة سالبة المحمول متساوي الساقين قضيتان ضدا وكذبا واطلاق النقض على اطراف القضايا بما ذكر من ان التصور لو لم يكن له نقض لبطل كثير من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان يعني ان ما ذكرتم من تناقض اطراف القضايا على وجهين احدهما ان يعتبر نسب الاطراف لا الذات بقيد ايجابا او سلبيا ويسمى هذا نقضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التاويل قوله لا يوصف التصور بعدم المطابقة بل كل صورة ادراكية فانها مطابقة لما هي صورة له سواء كانت تصورية او تصديقية والا لم يكن صورة له والادراك هو حصول صورة الشيء في العقل والا وصفهم التصديق بالا مطابقة فليس على معنى انه لا تطابق معلومه الذي هو ذو الصورة بل على معنى انه يدل على ثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه ومع قطع النظر عنه لا بد من نسبة بين ذينك المفهومين فان كانت النسبة التصديقية والنسبة الواقعة في نفس الامر ايجابيتين او سلبيتين فالنسبة التصديقية مطابقة للواقع والا فان كان احدهما ايجابية والاخرى سلبية فغير مطابقة وقسم بعضهم ان الصورة الماخوذة من الشيء ادراك لذلك الشيء سواء كانت مطابقة له اولا وفسر العلم بحصول صورة من الشيء عند الذات المجردة لساوي الغير المطابق سهو منه فانا اذا رأينا شبحا من بعيد سهو جهلا وحصل منه في ذهننا صورة انسان فلا شك ان هذه الصورة تصور

تصور للانسان لا تصور له لكن الشبح الذي هو محجر بالضرورة الا ان العقل لما انتزع هذه الصورة من ذلك الشبح ظن انها صورة له فالخطأ في هذا التصديق لكونه غير مطابق للواقع لا في التصور لا يقال لو كانت هذه الصورة تصورا للانسان في مثالنا هذا لكان الحكم بالكتابة في هذه الصورة مطابقا للواقع مع انه خطأ قطعا لانا نقول الحكم بالكتابة ان كان على الانسان فلا خطأ فيه وان كان على هذا الانسان فهو خطأ لان الوصف اذا اجتمع مع الاشياء يكون الوصف لغوا فالحكم يكون على المشار اليه والحكم يكون على المشار اليه والحكم على هذا المشار اليه بالكتابة خطأ لانه محجر وضاحك انه ظن انه انسان فيكون خطأ في التصديق الضمني ايضا قوله ان شمول ورد المختار له لا حاجة في وجوب جواز الانقلاب الى ثبوت النادر المختار بل يكفي تحقق محل قابل سواء كان المبدأ موجبا او مختارا اما اذا كان مختارا فظ اما اذا كان موجبا فلا يجوز ان يحصل وضع فلكي غريب لا يحصل مثله في الوجود من السنين فيقتضي ذلك استعداد مادة الجبل للذهبية فيفيض من المبدأ الموجب العلوي كريا ليس لانه لا يثبت الجواز على تقدير كونه موجبا بل لانه لا بد من التاثير فلا يكفي القابل ويخصص النادر لانه اظهر وموافق للمذهب قوله واذا قيل انها محالة لانه المحال يريد ان يجانس الجواهر عند بعض المتكلمين وعند بعضهم هي محالة المحال وما يركب منه الجبل لا يجوز ان يركب منه الذهب فليس هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان متنافيان فليس الحكم على الجبل بانه محتملا للنقيضين نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فمختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين ولا احتمال للنقيضين فان اريد توجيه الاعتراض بالعلوم العادية على هذا المذهب بجبال نفس القضية ويحمل موضوعها ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل في المكان الفلاني مثلا فتحقق الاحتمال قوله والاحتمال الكائن هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان الحكم فيه المراد ان اراد يكون متعلق التمييز محتملا لان الحكم فيه التمييز مقتضيا في الحال امكان ان الحكم يقتضيه بالذات هو الامكان الذاتي وهو مشترك بين الظن والتقليد فلا وجه لجعل التقليد مقابلا له مع ان هذا هو المعنى الاول للاحتمال والكلام في المعنى الثاني وان اراد انه لا يمتنع ان الحكم فيه التمييز مقتضيا في الحال ولو بالغير فلانه ثبوته حال النظر ... الحكم باحد الطرفين مع وجود يمتنع الحكم من المميز بالطرف الاخر لامتناع اجتماعهما وكذلك حال الشك فانه يمتنع فيه الحكم باحد الطرفين مع وجود الشك وان كان لا يمتنع مع زوال الشك حال التقليد والجهل المركب كذلك اي يمتنع الحكم بالنقيض مع زوال

قوله كلية كانت او جزئية فيتناول مدركات الوهم كما صرح به في حواشي شرح المطالع وبقول الاعيان كما سيقول به الاشاعرة
قد يطلق بها العلم اضافا نا نعلم ان في الجسم الطائر لونا مخصوصا علما تاما ثم نتركها بالبصر فيخرج عن التعريف فلا يكون جامعا
وجوابه ان المعلوم ح وان كان لونا جزئيا لكن على وجه كلي فالمعتبر بهذا العلم انما هو المعلوم على وجه كلي
فهو بهذا الاعتبار من المعاني فيكون من المعاني لا من الاعيان نعم الكلام في الصور الخيالية فان
المعلوم بها من الاعيان الخارجية فيلزم ان لا يكون علما وتخصيص الاخراج بادراك الحواس الظاهرة
يشعر بان ادراك الحواس الباطنة غير خارج عنه مع ان التعريف لا يتناوله والمتكلمون وان لم يقولوا
بالحواس الباطنة الا ان انكار الصور الخيالية حكاية وانكار ما يجده كل احد في نفسه بالضرورة غاية ان
يكون ارتسامها عندهم في النفس اما ساء على ان النفس جسمانية واما ساء على ان حلولها فيها ليس كحلول
الاعراض في محالها فلا يلزم من انقسام الحال انقسام المحل فالوجه ان لا يقتصر على اخراج ادراك الحواس
الظاهرة الا ان يقال الاقتصار على اخراجه لاجل ان الصور الخيالية غير خارجة عنه بل لان حالها
معلومة بالمقايسة وهذا لا يخرج عن بعد قوله كان بالطرد اعترض عليه صاحب المقاصد بان هذا يدل الا تخصيص العلم
بالكلي فلا اخلال بالطرد لان المحدود ايضا لا يتناوله واجيب بان التخصيص امر حادث اصطلاحي
والمقصود تعريف ما منه العلم ورد بان هذا التخصيص بحسب اصل اللغة واستدل بما ذكره صاحب المقاصد من انه
لا يطلق العلم في العرف واللغة على الاحساس وهذا الاستدلال مردود فانه لا يلزم من عدم اطلاق العلم على الاحساس
اختصاصه بالكلي لجواز اطلاقه على الوجدانيات قوله والتجلي هو الانكشاف التام فيدل قيد عنايته وجهالة اما
العناية فلان التجلي مطلق الانكشاف والتقييد بالتام عنايته واما الجهالة فلان تامه عبارة عن الشيء
غير معلوم والانكشاف ملاذغة في القلب حاصل في الكل المركب والبسيط وجوابه اما عن الاول فبان يقال
تامه عبارة عن عدم الاشتباه والالتباس كما فسره الشارح وذلك في التصديق بالضروري والبرهاني القطعي
لكن يرد عليه ورود بعض التصورات فان معرفة الشيء بوجه اعم مثلا فيه اشتباه فلا يندرج في الحد وحمله على عدم
النقيض حالا ومآلا بعيد لا يفهم من اللفظ قوله ليتناول الكليات ايضا اردفها ما عدا الفنا ... الباقي
على غير النفس من التصديق مطلقا اصطلاح شارح ذكره المحشي في شرح الاشارات قوله فصور فيقسم العلم الى التصور

الى التصور والتصديق مبني على المشهور واما على الحد المختار فالتصور والتصديق تفسير والعلم صفة ذو وجه كما حققه
قوله كما اذا شككت في زيد قائم السك هو احد الطرفين مع تجويز الطرف الاخر من غير ترجيح لاحدهما على
الاخر لا التردد فانه ليس من قبيل العلم فان جعل المقسم مطلق الادراك فالشك داخل في التصور الذي هو قسم منه
وان جعل المقسم العلم المفسر بالحد المختار فالشك خارج عن التصور الذي هو قسم منه قوله والمساوي من جهة العبارة
قيل فيه انه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران
العارض والمعروض فيخرج اقتران الجزء والكل لا يخفى عليك ان مراد الشارح ان هذه العبارة لا تطلق على كل
من المذهبين اما على مذهب الاوايل فظاهر واما على مذهب الامام فلان التصديق عنده هو المجموع المركب من الحكم
ومن تصورات النسبة وطرفيها وظاهر ان هذه العبارة غير مطبقة عليه على انه يتناوله وغيره قوله فالصواب ان يجعل العلم
ان كان حكما اي الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه او المركب منه قسما منه لم يكن التقسيم حاصرا
قوله كما توهمه العبارة ولا اعتبار لايهامها فان اهل اللغة لا يفرقون بين الفعل والمفعول حتى يسمون الفاعل
اسم فاعل والمفعول اسم مفعول ولا يحترزون عن اطلاق الالفاظ الموضوعة للفعل على المفعول قوله فالصواب ان
يقسم العلم الى تصور وتصديق نقل عنه رحمه الله فالصواب ان لا يجعل الحكم ولا المركب منه ومن غيره
قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى يقسم العلم الى تصور وتصديق او الى تصديق
اي تصور معه حكم كما سيأتي من عبارة من الكتاب فجائز لكن يخالف وصف التصديق بالبديهة والكسبية والظنية
وغيرها فانها اوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور باوصاف عارضه
وانه تعسف طويل كما ورد في بعض الكتب المعتبرة اعترض عليه بانه قاسم العلم في الكتب المعتبرة الى تصور وتصديق
والى تصور معه تصديق هو ابن سينا ومن تبعه والحكم عندهم ادراك لا فعل فحمله على معنى الفعل صلح لاعتراض
تضمين واذا كان ادراكا فعدم الحصر معلوم والجواب ليس المراد ان الشارح جعل الحكم فعلا وقسم العلم الى التصور
حتى يتخيل ورود ما ذكر بل المراد ان الحكم فعلا يجب عليه تقسيم العلم الى التصورين كما قسم الشيخ اليهما وان كان من التقسيم
بحق فان مراد الشيخ من هذا التقسيم ليست القسمة الحاصرة بل التنبيه عن حال التصور لزوال الخفاء عن وجه التصديق
خلاف من لم يعلم خلافا فان عند هذا التقسيم حاصر قوله فللعلم طريق حاصر لما هو نظري منه ولعارضه اي المعنى

من القسم ظهور ذلك العارض المتفرد عن معروضه بكاسب مجموع و وجعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض
وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكما قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور او احكم هو التصديق وتكلف
اخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوايل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه
وقسموا ما يلحقه الى ما يحتمل الصدق والكذب والى ما لا يحتمله كذلك كالتمني والامر والنهي والاستفهام
والتمني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما بناء على ان الحكم فعل والصواب بخلافه
فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا نقل عنه رح قال اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك
لا يكون ادراكا وعلما . اما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار ترك الحكم
مع غيره لانه يمتاز عما عداه بطريق كاسب لهذا الكلام واعترض بان الحكم والتصورات اجزاء وجود ما خارجة لا عقلية
لعدم التصادق والمركب المذكور غير مستبعد مثله بل واقع اولا ترى ان الرياق مركب من مفردات الادوية
التي هي من قبيل الجواهر ومن المزاج الذي هو عرض من قبيل الكيفيات وليس شيء منها ترياقا والمجموع ترياق وجوابه
ان المجموع المركب من العلم انما يصدق عليه العلم وهو الادراكات الجزئية وما ليس يصدق عليه كالحكم على تقدير ان
يكون فعلا لا يكون علما بالضرورة فان المجموع المركب من الانسان والفرس لا يكون انسانا وكذا المجموع المركب
من الرياق وغيره لا يكون ترياقا واما المركب من اجزاء كل واحد منها ليس ذلك المركب صحيح بل المركبات
كلها يكون كذلك قوله فانه قدم فلا يوصف اه الضروري في المشهور ما لا يحتاج الى نظر وكسب وهو بظاهره
متناول العلم القديم ايضا وتخصيصه بالحادث اصطلاح فانهم اعتبروا فيه الحصول للمخلوق كما صرح عنه التعريف الذي
ذكره القاضي قوله ونحن نقول في تلخيص تعريف القاضي لو ما لا يكون اه قال الامدي الضروري يطلق على المدرك عليه
وعلى ما يدعو الى حاله دعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ما سلب عنه الاقتدار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاقه
على العلم بهذا الاعتبار الاخير هو العلم الذي لا قدرة على تحصيله ونقل عنه رحمه الله قال وما ذكره من التلخيص لا يحصله الا سوله
المذكور لابتنائها على ترك اللزوم وعدم الصريح بالقدرة وجعل عدم القدرة متعلقا بالانفكاك وكل منهما منتف فيه لكن
بقي هنا شيء وهو ان اعتبار القدرة على التحصيل ان كان على طريق المدخلية في الجملة عاد كما هو الظاهر لزم ان يكون
العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما سيوقف على الاحساس والتجربة والتواتر نفوسنا الية غير ضرورية

لقدرة المخلوق هو ان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة
وان اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك
بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل
بمجرد الاحساس المقدور بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي وبمتى تحصلت وكيف تحصلت بخلاف الكسبيات
فانها تحصل بمجرد النظر المقدور قلت ان الكسبيات كما سيوقف على قدرتنا سيوقف على استنا ضرورية كالبديهيات
مثلا فلا يصح ان يقال انها تحصل بمجرد قدرة المخلوق على كثير من العلوم الضرورية تحصل بمجرد النظر
المقدور لنا فلزم ان يكون ذلك من الكسبيات قلت يمكن ان يختار الشق الاول من الترديد ويلتزم بان
بان الضروريات التي فيها مدخل للقدرة من الكسبيات قلت انه مخالف لما سبق من ان النظري والكسبي متساويان
صدقا كما ستعرفه قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا منع ذلك لجواز ان يكون
تحصيله موقوفا على شيء غير مقدور كتوقفه على شيء مقدور فلا اول لم يكن التحصيل مقدورا لتوقفه على امر
مقدور ويكون الانفكاك عنه مقدورا بترك امر مقدور كترك النظر الحاصل وليس بشيء لان القدرة نسبتها الى طرفي
الفعل والترك على السوية لم يكن قدرة واذا لم يكن احد الطرفين مقدورا لم يتصور كون الطرف الاخر مقدورا
فان التحصيل اذا لم يكن مقدورا يكون الاضطرار الى الانفكاك فلا يكون الانفكاك مقدورا بالضرورة قال رح
في الموقف الثالث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية سابقة مع الفعل
بدلا على الترك والترك بدلا عن الفعل وخالف الشيخ رح في ذلك الموقف بطريق النقل بان من
احاطت به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة
مع انه لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا البتة صح للتعويل فانه ان اريد بالعجز عن التقلب حقيقة العجز المنافي
للقدرة فلا نزاع الا باجماع المذكور لما علمنا من الاتفاق على خلافه وان اريد كونه ممنوعا عن التقلب فهو مسلم الا انا
المذكور نقول ان اريد بقوله لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا حقيقة العجز المنافي للقدرة فلا نم ذلك كيف وقد ادعى انه
قادر على التقلب ولم يطرء عليه شيء من اضداد القدرة ومنافياتها لا في ذاته ولا في صفاته بل عرض له من خارج
ان يكون ممنوعا عن الانفكاك وان اريد المنع عن الانفكاك وهو لا ينافي كون الانفكاك مقدورا فان العقل بضرورته

من جهة الى جهة اخرى فانه

بحكم بالفرق بين المقيد والقيد بان الاول عاجز غير قادر والثاني قادر ممنوع ومن نازع في ذلك فيدكابر متعلق علمه
قوله بما يثبته مجرد العقل ليس المراد ان البديهي لا يتوقف الا على التفات العقل والا لم يكن اخص من الضروري
بل ما سأله لان الالتفات مقدور بل المراد انه لا يتوقف بعد الالتفات الى الاسباب المعلومة من الحس وغيره
وان توقف على امور اخر لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وعلى هذا فقوله فيما نقل عنه ان كثيرا من
العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا فيلزم ان يكون من الكسبيات منظور فيه قوله فهو العلم
المقدور يحصل بالقدرة الحادثة ليس للاحتراز عن علم الله تعالى لانه قديم والقدم ساقط في المقدور به عندهم
مطلقا بل للاشارة الى اعتبار الحدوث في الكسبي اصطلاحا ويحتمل ان يقال انه احتراز عن الضروري فان
العلم الضروري الحاصل للعباد واقع بقدرة الله تعالى القديمة لان جميع الحوادث مستندة الى القدرة القديمة قوله
فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا اه اعترض صاحب المقاصد بانه لا يتلازم بينهما اعاده ايضا لحصول
الكسب بمثل التصفية والالهام مع عدم الاشتمال على النظر واشار الشارح رحمه الله الى الجواب عنه بان العلم
من قبيل الكيفيات لا من الفعل فلا معنى لكونه مقدورا سوى كون طريقه مقدورا والالهام فعل الغير فليس بمقدور للعالم
والتصفية لاحتياجها الى مجاهدات شاقة لا يبقى مزاج الانسان غير مقدور ايضا فالعلم الحاصل بهما لا يكون كسبيا
لان الكسبي هو العلم المقدور بحصوله بالقدرة الحادثة فلا يلزم من حصول العلم بهما انتفاء التلازم العادي بين الحس
والنظري وليس معنى خصوص النظري بحسب المفهوم انه يمكن حصول العلم الكسبي بدون النظري بالتصفية والالهام بل انه
يمكن ان طريقا آخر للكسب مقدورا لنا وان لم نطلع عليه قوله لزم الدور او التسلسل قال رحمه الله واعلم ان لزوم الدور
او التسلسل انما يتحقق في التصورات مطلقا واما في التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصور البديهي ومن زعم ان الدليل
والتصديقات ايضا تام مطلقا لان التصديق بالمناسبة نظري على ذلك التقدير ولا بد منه فلزم الدور او التسلسل
فقد سهى لان الواجب هو مناسبة المبادي للمطالب لا التصديق بالمناسبة قوله وبه قال بعض علماء قزوين
في بعض نسخ الكتاب وهو قول الامام الرازي بعد قوله وبه قال بعض لكن عامتها من كلام الامام في المحصل وكلام
ناقده تبين صحة هذه النسخة قوله الاول ان المطلوب التصوري اه وارد على التصديق مثله واجب بما يتعلق
به التصديق اعني النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمنع التوجه الى المجهول بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وتظهور الجواب في

تقييد القدرة بالحادثة

في تصديق وخفائه في التصور ذهب الامام الرازي الى امتناع اكتساب التصورات والحصان في التصديقات
ثم اعلم ان كلام الشارح رحمه الله في حواشي شرح المختصر يشعر بان متعلق التصديق لا يتعلق به علم تصوري حيث قال هذا الكلام
يعني العلم التصديقي لا يتعلق الا بحصول النسبة او لا حصولها بخلاف الغرض الاول فان العلم التصوري فانه متعلق بالمفرد
وبالنسبة نفسها فكانه قيل علم بمفرد وعلم بحصول نسبة ولا حصولها واريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها بذا كلامه
واذا لم يتعلق العلم التصوري بمتعلق العلم التصديقي قوي الاشكال في التصديق لان حصول النسبة او لا حصولها لم يتصور قبل
الطلب فيلزم طلب المجهول مطلقا لا يقال هي مجهولة باعتبار الطرفين فلا يكون مجهولا مطلقا لانا نقول السلب والايجاب
مشتركان في الطرفين ولا تميز لاحدهما عن الاخر بواسطتهما والمطلوب احدهما على التعيين فلا بد من العلم به بخصوصه حتى
يمكن توجه الطلب اليه بل الحق ان حصول النسبة واقعة او ليست بواقعة وان لم يتصور في نفسه بحيث يحصل منه في العقل
صورة تصورية هي له في نفسه بخصوصه الا انه متصور باعتبار عارض يخصه مثل النسبة الايجابية التي بين هذين الطرفين فلا
يمتنع توجه الطلب اليه قوله ولا شيء مما يصدق عليه اي من حيث صدقه عليه فلا يلزم عدم الفرق بين التصور
بالوجه وتصور الوجه قوله فان الوجه المجهول وضعا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها اعترض عليه المص
بان الوجه المجهول قد يكون هو الذات وقد يكون وجها فلا وجه لتعيين الذات كما ذكره المص واجاب صاحب
المقاصد بان المراد تحقق ما هو الاسم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة
فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا السؤال ولو قصد اكتساب
نفسه كان هو مجهولا لحقيقته واشار الشارح رحمه الله الى الجواب بان المراد بالذات هو نفس المطلوب عنه سواء كان
كنها او وجها اخر ولو قيد الذات بان يكون المطلوب تصورها بكنهها فالمقصود التمثيل لا التعيين قوله فاذا قلت قد يطلب
مفهوم الانسان من حيث هو موجود انا اذا طلبنا ان نعرف مفهوم الانسان من حيث هو موجود فليس هناك الا
الوجه المعلوم الذي صار وسيلة الى الطلب وحصة الانسان الذي هو المطلوب واما اذا اردنا ان نعرف الانسان
بتعريفه الرسمي فقد يوجد هناك الوجه المعلوم الذي هو وسيلة الطلب والوجه المجهول الذي نريد ان نتصوره الا ان
نفس الانسان الذي هو المطلوب فهناك ثلاثة اشياء وحاصل الجواب هو انا لا ندعي ان ليس هناك امور ثلاثة
بل ان ليس هناك امر متعلق به غرضنا سوى الامرين المذكورين فان مفهوم الانسان من حيث هو وان كان مغايرا له باعتبار العارض

او لا حصولها بمعنى ان النسبة

العارض

الا ان المطلق في هذه الصورة ليس الا الانسان باعتبار العارض وهو المراد بالوجه المحمول فيكون امرا هو وسيلة الطلب
وامرا خر هو المطلوب وليس فيه امر بالت يعلق به غرضنا فتامل قوله وهذا اخص من بعض الكلي لان نقيضه سالبة محصلة
وهذا العكس موجبة معدولة المحمول اخص منه لصدقه على وجود الموضوع ولا مناقشة بل ينافيه ودعوى تلازمهما في
عدم اجتماعهما ان عكس بعض كل منهما مع عين الاخر ينتج محالا لانا اذا ضممنا كل ما لا يمنع طلبه فهو غير مشتهى
الى المقدمة الثانية ينتج كل ما لا يمنع طلبه يمنع طلبه وكذا عكس نقيض الثاني مع عين الاولى والمنتج للمحال مستلزم له
وكل ما هو مستلزم للمحال فهو محال فهذا المحال لا يخلو من ان يكون اما من الصغرى او من الكبرى ضرورة صحة الصورة
فعلى التقديرين يكون واحدة منهما مستحيلة غير صادقة قوله فان انعكاس الموجبة الكلية عكس النقيض الى
موجبة اه ذهب القدماء الى ان عكس البعض عبارة عن جعل بعض الجزء الاول او لا وبعض الجزء الاول ثانيا مع
بقاء الكيف في الصدق وادعوا ان الموجبة الكلية تنعكس نفسها بهذا العكس واستدلوا عليه بانه اذا صدق كل
ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا فبعض ما ليس ب ج ويعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان الاصل
كل ج ب هذا خلف واعترض عليه صاحب الكشف وغيره من المتاخرين بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج
يصدق بعض ما ليس ب ج بل الصادق ح هو السالبة الجزئية اعني ليس كل ما ليس ب ليس ج وهو اعم من قولنا بعض ما
ليس ب ج وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص واجاب عنه بعض المحققين بانا ناخذ بعض الطرفين بمعنى السلب
لا بمعنى العدول واذ قد تقرر ان الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة فقولنا كل ما ليس ب ليس ج موجبة سالبة الطرفين في
حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم يصدق صدق نقيضه وهو ليس كل ما ليس ب ليس ج ومعناه سلب
سلب ج عن بعض ما صدق عليه سلب ب فلا بد ان يصدق على ذلك البعض ج لان سلب السلب ايجاب فلزم صدق بعض
ما ليس ب ج ويتم الدليل على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها الا انه لا يصدق بعض اعراض شرف الدين المراغي لانه يكون
عكس نقيض الصغرى الاولى ح قولنا كل ما ليس يمنع طلبه فهو ليس بمعلوم وينعكس بالاستقامة الى قولنا بعض ما ليس بمعلوم
ليس يمنع طلبه وهو لا شك في الصغرى الثانية القائلة كل ما ليس بمعلوم يمنع طلبه لان موضوع الثانية لا يجوز ان يكون سالبا
مطلقا لان الايجاب الكلي السالب الموضوع اذا كان محصل المحمول او معدوله لا يصدق في شيء من الموارد اصلا بل يكون
معدولا او سالبا هكذا يخرج الممتاز فيكون اخص من موضوع وكذا العكس والاستقامة بين اثبات الشيء لكل الذوات الاخص من ثبوته

فيكون ح

بعض افرادها الاعم وكذا الحال في عكس بعض الصغرى الثانية وكذا عكس نقيض كل واحدة منهما لا ينتج مع الاخرى لعدم اتحاد الوسط
لكن لنا ان نقول منع القضية اعني قولنا كل ما يمنع طلبه فهو غير مشتهى به على انه معدوله الطرفين لازمه لقولنا كل مشتهى به يمنع
طلبه لانه لو لم يصدق قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو غير مشتهى به على تقدير صدق الاصل لصدق نقيضه وهو ليس كل ما لا يمنع طلبه
غير مشتهى به وصدقه يستلزم صدق قولنا بعض ما لا يمنع طلبه مشتهى به لان الموضوع موجود فيكون السالبة المعدولة الموضوع
المحصلة متلازمين وهو ينعكس بالكلية الى المستوى الى قولنا بعض المشتهى به لا يمنع طلبه وقد كان الاصل كل مشتهى به يمنع طلبه
هف غاية انه لا يكون عكس بعض له بحسب الاصطلاح ولا يتعلق غرضنا بكونه عكس بعض له اصطلاحا بل المقصود تم بحيث
لزومه له سواء كان عكس بعض له او لا فلا وارد منع الانعكاس فيكون لازم احدى القضيتين منافيا للاخرى فلا يجتمعان الصدق
قوله الماهية اي المفهوم التصوري اي ما من شانه ان يفهم ويعرف به لان الكلام في اكتساب التصورات قوله واما الكلي فلا جمع الاجزاء
انفسها فان قلت اذا كان جمع اجزاء الماهية نفس الماهية يكون التعريف بجمع الاجزاء تعريفا بنفسها فلا يكون معاملا لا ثانيا
في التعريف بالجزء قلت جمع الاجزاء يعتبر على وجهين احدهما ان ينظر الى المجموع من حيث هو من غير التفات الى خصوصية الاجزاء وهو
المراد بنفس الماهية وتعريفها بهذا الاعتبار هو تعريف بنفسها وثانيهما ان يلاحظ خصوصية الاجزاء وهذا هو المراد من جمع الاجزاء
وتعريفها بهذا الاعتبار هو تعريف بجمع الاجزاء ولهذا اعتبر جعل معاملا للتعريف بنفسها لكن لا كان جمع الاجزاء نفس الماهية بحسب الذات
وان كان مغايرا لها بحسب الاعتبار كان التعريف به تعريفا بنفسها وليس المراد من التعريف بالجزء ان يكون الجزء وحده منفردا عن الاخر
الاخر معرفا بل ان يكون بخصوصه الجزء مدخلا في التعريف سواء كان منفردا عن الجزء الاخر او مجتمعا معه فيندرج التعريف بجمع الاجزاء
في التعريف بالجزء قوله والخارج اي وعرف بالجزء الخارج هو مع سبطل قال صاحب المقاصد وعامة المحققين يسلم
لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او وعرف الامر الذي شانه ان يكون
خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ولم يلتفت الشارح رح الى هذين الوجهين لان حذف الباء في مثل هذا
المقام غير متعارف والالتزام بكون المعرف خارجا عن سائر الاجزاء ان يكون البعض المعرف خارجا له لجواز ان يكون الجزء
مركبا من البعض المعرف وغيره واشار الى توجيه بوجه اخر قوله واما غيره فيكون المعرف بالخارج لان كل ج خارج اه
كل عقد لا يلزم من كون البعض المعرف غير الجزء المعرف التعريف بالخارج لجواز ان يكون الجزء المعرف مركبا من البعض المعرف وغيره
فلا يلزم تعريف بالخارج وكون كل ج خارجا عنا بد لا يعتد شاء ويمكن ان يكتب بانا نقول الكلام الى ان الجزء المعرف يصير

وكان ح

لابد ان يعرف اجزاء منه وذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره وذلك الغير ان لم يتركب منه ومن غيره يلزم
التعريف بالجزء او لا فيتركب الماهية من اجزاء غير متناهية وهو مستحيل وقد يمنع استحالته فان الاجزاء التي يعرف بها الماهية
اجزاء عقلية لا اجزاء خارجية والدليل لم يقم على كونها متناهية غاية امتناع تعقل كون الماهية مالا تتناهى الى القوى القاصرة عن
ادراك ما لا يتناهى واما القوى العالية فيجوز ان تدرك ما فيها بكنهها اذا لم يكن مركبا ترتيب في وجودها في
تلك القوى قوله واجاب عنه بعض المتاخرين الظاهر ان هذا الجواب منع السند لكن يلزم على هذا ان يكون قوله
ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل كلاما على السند وهو غير مسموع وجه الشارح بان هذا الجواب معارضة في دعوى اخرى
وهي ان التعريف بجميع الاجزاء جائز فقوله ان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها دليلها وقوله المص قلنا لو كانت غير جميع
الاجزاء معارضة في المقدمة وقوله ولا يلزم مناقضة للمعارضة التي ذكرها المحقق وقال صاحب المقاصد جواب صاحب
التقدم منع الا انه لم يكتف استدل على بطلان المقدمة الممنوعة بقوله ان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها ه وقوله المص قلنا
لو كانت غير جميع الاجزاء استدلال على المقدمة الممنوعة وما ذكره صاحب المقاصد اولى لان حل جواب صاحب التقدم
لاثبات ان التعريف بجميع الاجزاء جائز لا يخلو عن تكلف لانه لا يدل على صحة التعريف لانه لا يلزم من عدم كونه نفس الماهية صحة التعريف
غاية ارتفاع المانع خصوص وهو لا يستلزم صحة التعريف بجواز ان يوجد مانع اخر او لا يوجد مصحح قوله ان تلك الصور
المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عنها قال صاحب المقاصد ظاهر كلام المواقف غير واضح فما ذكره لانهم لا يدعون ان
مجموع الاجزاء امر يوجب حصول امر اخر هو الماهية بل انه يجوز ان تكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر
هو تصور المجموع اي تصور الماهية واشار الشارح الى دفعه بان المراد ان صور اجزاء الحقيقة في الذهن هو تصور الماهية
بالكنه وانما عبر عن التصور بالماهية لان الصور الذهنية عين الماهية الخارجية لكن بوجود ظلي غير اصلي لا يحقق ذلك
ثم قال صاحب المقاصد فان اراد نفي ان تكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور الماهية
فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا غير ما يقتضي على الوجود الخارجي لانه لا يجوز تصور
فلا ان ملاحظة الموجود الواحد تارة جملة وتارة متشابهة واشار الى دفعه بان الصور الوجدانية شاهدة بان
تصورات الاجزاء ليست مغايرة بالذات لتصور الماهية فان صور كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا واذا اجتمعت
صورتان وتقدمت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وكل واحد منهما

بالمنع بل ح

وقوله ولا يلزم ابطال لدليل المقدمة الممنوعة ح

حصوله

فليس هنا صورة اخرى مغايرة لصور الجزئين بالذات بل ليس هنا الا صورتا الجزئين التفت الى كل واحد
منهما قصدا تارة والى المجموع من حيث هو تارة اخرى وبهذا الاعتبار هو تصور الماهية بالكنه الحاصلة بالآلات
من تصوري الجزئين ومتحد معها بالذات ومغاير لها بالاعتبار بقي الكلام في التعريف الرسمي في ان معرفة
المرسوم هو عين معرفة اجزاء الرسم كما ذكرنا بناء على ان معرفة الشيء برسمه ليس الا معرفة اجزاء الرسم مستلزمة
النظر والالتفات عن خصوصية اجزاء الرسم ام غيره بناء على ما قيل من ان الرسم يجب ان يكون بلازم مختص
ومع ذلك يجب ان يكون بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الماهية وهذا يدل على ان تصور المرسوم
مغاير للذات لتصور الرسم وينتقل منه اليه والظاهر الاول فانه لو كان التعريف الرسمي عبارة عن تصور
اجزاء الرسم قصدا من غير ان يجعل آلة لملاحظة المرسوم كما هو على التقدير يجب ان يكون بحيث ينتقل منه اليه
والا فلا يكون معرفا له وان كان عبارة عن تصور الماهية بتلك اللوازم لجعلها آلة لملاحظتها فلا يوجد هناك تصور اخر
مغاير للتصور الاول بالذات ويكون الارجح على قياس التعريف بالاجزاء بحيث يكون لكل جزء منه مدخل في التعريف
ويكون تصور الماهية بجميع اجزاء الرسم هو عين تصور المرسوم ولا خلاف الا بالاجمال والتفصيل قوله
والمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها معدم قال صاحب المقاصد هذا لا يجدي نفعا لان الجذر والنصف كل
فلا بد في بيان المعارف والسببية من ان يعلل تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حدوا اجمالا محدود
وهو معنى كلامهم وهو مدفوع بان قوله مجموع امور كل واحد منها معدم اشعار بملاحظة تعددها وترتبها
وليس في الحدود من الملاحظة ولا معنى للاجمال والتفصيل سوى هذا قوله كذلك جميع الاجزاء في الذهن
عين الماهية اه قيل عليه لو كان الاجتماع خارجا عن الماهية بعد اجزاء الماهية في الجنس والفصل فاذا حصلا في العقل
مع ترتب فان حصلت الماهية فيه لم يكن لكسب اثر في موقف الماهية وحصولها في العقل لان حاصل الكسب هو جمع
الاجزاء وترتيبها وقد حصلت الماهية فيه بدونها وان لم يحصل ان يكون جميع اجزاء الشيء موجودة مع
عدم ذلك الشيء وهو من الاستحالة وجوابه ان المركبات منها ما لها صورة كالافلاك والعناصر والموالید
ومنها ما لا صورة لها كالبيت والجدار اما الى الصورة فيمنع وجود جميع اجزائها بدون وجود الماهية لان من
جملة اجزائها الصورة ويمنع وجودها مفردة عن المادة او مادة اخرى فيلزم من وجود جميع اجزائها وجود تلك الماهية

مباينا

بالصور اذ الاجتماع لازم لوجود الجمع في هذه الصور واما المركبات الى لا صور لها فلا يمتنع وجود اجزائها
متفرقة فيجوز ان يوجد اجزائها من غير ان يوجد المركب لا يقال الاجتماع الذي هو لازم لوجود المركب والغلط انما وقع
من قياس احدهما على الاخر لانا نقول لو جاز وجود جميع اجزاء الماهية في العقل متفرقة من غير اجتماع لزم ان لا يكون منها
اصناف فلا يكون الماهية المركبة منها واحدا وحدة حقيقية لانا نقول اجتماع اجزاء الماهية بعضها الى بعض انما هو
في التحصيل ومطابقة لتمام ماهية نوع ما كالسكنجبين فهو لا في الوجود العيني فيجوز وجودها في العقل فرادى ومجتمعة و
لا يلزم ان يكون الاجتماع بين الاجزاء في الواحد الحقيقي بحسب الوجود بل الواجب الاجتماع في الجملة ومن بعض الوجوه
وهو حاصل فيها قوله وسنراه بطرد هذا المغلط في نفي التركيب الخارجي اه المغلط في باب التعريف هو انه زعم
ان تصور الماهية امر معار بالذات لتصورات جميع الاجزاء مترتب عليها لانه مسبب عنها وفينا لان المعرف
كونه مكتسبا منها مع ان الماهية ليست الا جميع الاجزاء فلزم تعريف الشيء بنفسه ولو علم ان تصور الماهية هو عين
تصورات جميع الاجزاء ولا فرق الا بالاعتبار الخصوصي شيئا وعدمها ومعنى اكتسابه منها هو ان الكل واحد منها داخل
في تصور الماهية لا ان ثمة امرا يترتب على تصورات الاجزاء معار لها بالذات لم يقع الغلط والمغلط فيما طرده هو انه
حسب ان عند حصول جميع الاجزاء يحصل امر زائد على مجموع الاجزاء بناء على ان حصول الاجزاء سبب لحصول الماهية و
ولو سلم ان الحاصل هو عين جميع الاجزاء لا امر آخر معار لها بالذات في معنى السببية يكون كل منها داخلا في حدها اما
لان الجميع سبب له لا ندفع المغلط فظهر ان المغلط في الصورة امر واحد ومن زعم ان النقض انما يصح لو لم يتغير الشيء
فاذا غير يجوز ان يكون الخلل من جهة التغير لا من الاصل فقد ابعد عن المراد قوله او نحاريا نه بعض الاجزاء انما ذكر
كلا او بنيها على ان القدح فيما ذكره الامام من الدليل على امتناع التعريف بكل فيه التعرض لبعض مقدماته وبيانه من غير اصلا
الى القدح في مقدمة مقدمة واما صاحب المقاصد فانه قال الجواب اما عن الاول فلما عن الثاني واما عن الثالث فلما توجه
عليه ان يقال يكفي في دفع كلام الامام القدح في بعض مقدمات استدلاله فلا حاجة الى القدح في كلها اعتذر عنه بانهم لما
جوزوا التعريف بكل الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجوا في التفصي الى القدح في كل واحدة من مقدمات استدلاله وان كان
يكفي الجواب القدح في بعضها وهذا الاعتذار لا يحتاج اليه في تقرير المواقف قوله انا نقول معرفة الماهية بحسب ان يحصل معرفة
اه مندفع بهذا التقرير ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بالماهية علما بالاجزاء وان حصول الشيء سبب لمعرفته

جميع

بمعرفة اي حصوله في الذهن فكيف لا يحتمل شيئا من الاجزاء وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه
لجاز حصول كل جزء بدونه فيجاز حصول الكل بدونه فلو لم يكن علة ووجه اندفاع الاول ان معرفة الماهية
قد يكون باجزائها فيكون العلم بالماهية علما بالاجزاء بالذات ويكون بوجه ما عداه غير احاطة بشيء
حقيقة الاجزاء وح لم يكن العلم بالماهية علما بالاجزاء والاشياء انما وقع من قياس الوجود الذهني على الوجود
الخارجي فان الشيء اذا وجد في الخارج لزم ان يكون جميع اجزائه الخارجية موجودا فيه والا لم يكن ذلك الشيء موجودا
واما في الوجود العقلي فليس الامر على هذا المنوال فانه لا يلزم من وجود شيء في العقل وجود اجزائه العقلية فيه لان
الوجود العقلي للماهية يكون على انحاء مختلفة يكتنهها وبوجه من وجوهها ووجه اندفاع الثالث هو ان يجب
المركب لا يلزم ان يكون سببا لشيء من اجزائه فان العلة الصورية علة لحصول المركب في الخارج بالفعل مع انه قد لا يكون
سببا لشيء من اجزائه كما في صور المعادن ومن توهم ان المراد من الجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية وقع
المناقشة كما سبق بان المراد ما هو بمنزلة الجزء الصوري فقد ابعد عن المراد ولعل الحامل عليه هو عبارة شرح
المقاصد حيث قال فيه ويعتبر الهيئة الاجتماعية قوله عاد الاشكال بحذافيره حذافير الشيء اعاليه ونواحيه
الواحد حذفار بالكسر واعطاه الشيء بحذافيره اي باسره قيل عود الاشكال تمامه لانه عرف شيء لان المعرف
انه معرف بغيره فلا يحسن الرد بانه انما نقضناه وقد يقال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج من لزوم الدور
واحاطة الذهن بما لا يتناهى وفيه بحث من جهة اللفظ والمعنى والظاهر ان المراد الجميع غلبا فان العرف كما يتناول
الخارج يتناول الجزء ايضا فيرد عليه الاشكال المتعلق بالجزء سواء كان جميع الاجزاء وبعضها وان لم يرد الاشكال
المتعلق بالتعريف بنفس الماهية فانه لا يكون مقام الكل وحل الاشكال عائدا برمته قوله يتوقف على تصور الماهية
بوجه ما وهذا التصور لا يتوقف على العلم بالاختصاص بل المتوقف عليه انما هو التعريف بالخارج على حد التسليم
فلا يلزم التسلسل قوله ان كانت حاصلة ضرورة الاولى ان يحذف قيد الضرورة ويقال ان كانت حاصلة
ومستلزمة لعلمها معلومة معها والا امتنع التعريف بها لامتناع التعريف بالمجهول قوله واما اذا لم يكن حاصلة
بديهة اي تعريف فرض سواء كانت اجزاء باسرها داخلة في الماهية او لا فجميع اجزاء ذلك التعريف اما حاصلة ضرورة
او لا فان كان حاصلا ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فلا يعرف الماهية بها لانها تكون معلومة وان لم يكن معلومة وان لم يكن

لا نسلم لانه من قبيل تعليل
تعريف كيف عند المص

حاصلا ضرورة فاما ان لا يكون حاصلا فلا يعرف بها ايضا لامتناع التعريف بالمجهول او لا يكون حاصلا بالضرورة
فيكون بالكسب ولا يجوز ان يكون الحصول بالكسب بطريق السلسلة لاستحالة ان ينتهي الى الضروري فيكون بالاستناد اليه
حاصلا فلا يعرف به كما مر وكذا ما يستند الى ما يستند اليه ويلزم جزاء ما منع التعريف ولا يخفى ان هذا الكلام كما يجري
في التصورات يجري في التصديقات ايضا والجواب ان ما يعلل من انه لا منع للانتهاء الى الضروري بعد فرض كسبية
الكل فان قوله والا رفع الايجاب الكلي اعني ضرورية جميع الاجزاء واللازم منه ان يكون البعض الضروري اي كسبيا لا
السالبة البسيطة تستلزم الموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لا كسبية الجميع على ان المراد الاجزاء الاولية
لا ما يتناولها واجزاء الاجزاء ولا نسلم كسبية جميعها كسبية اجزاء الاجزاء قوله وقس على هذا الامور الخارجية المقصودة ظاهر
يشعر بان تصور المرسوم هو تصور الرسم ولا فرق الا بالاجمال والتفصيل فان كل واحد من اجزاء الرسم له مدخل في معرفة
المرسوم واما تصور جميع الاجزاء فهو تصور المرسوم كما في الحد لكن يكتسب منه ان اللازم اذا كان خصوصا وكان مع ذلك ينتقل
الذهن من تصوره الى تصور ما صح ان يكون معرفا يدل على تصور المرسوم معا لتصور الرسم مرتب عليه وينتقل منه اليه
فان كان تصورات اجزاء الرسم عبارة عن جملتها الة للاحاطة بالمرسوم فان الوجدان يشهد بانه ليس ههنا تصور اخر معا
بالذات كما في الحد بعينه وان كان عبارة عن تصورات تلك اللوازم بانفسها بلزم منها تصور اخر معا لها بالذات مترتب
عليها وينتقل منها اليه والظاهر الاول قوله قلت من جوز ذلك لان تصور المعاني البسيطة الحاصلة في النفس قد
لا يجعل الة للاحاطة بالماهية فلا يكون الماهية معلومة بها فاذا جعلت الة للاحاطة بها يحصل بها معرفة الماهية فيكون معرفا
لها اذا كان مخصصا بها وشاملا لجميع افرادها قوله لو لم يكن حاصلا ضرورة اه فان قيل الضرورة لا يستلزم الحصول فلم
على ما ذكرتم ان لا يتحقق التكليف عند انتفاء هذه العلوم الضرورية لاستلزامه تكليف الغافل قلنا له ان يلتزم ذلك
قوله واذا لم يعلم التكليف كان غافلا الظاهر ان المراد بالعلم ههنا هو التصديق اليقيني كما يدل عليه كلام المص
فيما سياتي فيرد عليه انه لا يلزم من عدم التصديق اليقيني بالتكليف تكليف الغافل لجواز ان يكون له تصديق
ظني او تقليدي فلا يكون غافلا واعلم ملتفت الى هذا الاشعار لتوقف التكليف على التصديق بثبوته في الجملة
وهو خلاف الواضح قوله ولا على انا عندنا ليس المراد انه على انا نكلف الغافل الا انه مختلف فيه لسلامة ما سبق
من ان تكليف الغافل لا يجوز اجماعا بل المراد انا نكلف العاقل لا يجوز اجماعا الا ان الكلام من قبل تكليف العاقل عندنا فلا

فغلط لان المفروض متقابلتين كسبية الكل

ان يكون

وايضا له انا نقيض ايضا البسيطة

فلا يجوز وعند المعتزلة من قبيل تكليف الغافل فيجوز قوله والا لم يكن الكفار مكلفين لسبق عدم التكليف
على العلم بان التكليف بالشيء موقوف على العلم بتوجه التكليف اليه في الجملة فلا يرد عليهم الالزام بتكليف الكفار
لانهم مصدقون بتوجه التكليف اليهم في الجملة وان لم يصدقوا بالتكليف بشرائع محمد عم الا ان يرد من الكفار من لا
يتدين بدين اصلا ولا يقولون بتكليف راسا وايضا لا يرد عليهم الاشكال بلزوم الدور لان التكليف بامر
لا يتوقف على العلم بتكليف عندهم بل على العلم بانه مكلف في الجملة وهو لا يتوقف على التكليف به كما لا يخفى قوله وبطلانه
من شهادة الوجدان ان الظاهر ان الاستدلال المذكور على مذهبهم هو ان مرادهم من الضروري ما لا يتعلق بقدرة
العبد اصلا وبالنظري ما يقابله وما ذكر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او
السلسلة على تقدير كون الكل نظريا لا يبطله وغاية ما يمكن ان يقال ان النظري ما يقال على ما يتوقف على النظر فان اراد ذلك
هذا المعنى يبطل دعواهم ما من شهادة الوجدان ولزوم الدور او السلسلة والا فهو اغير ذلك فلا نزاع معهم في المعنى قوله
في اثبات العلوم الضرورية لا يقال ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري وبعضه نظري فالحاجة بعد ذلك
الى اثبات العلوم الضرورية لانا نقول المعلوم كما سبق هو ان لنا علما ضروريا واما ان العلوم الضرورية التي يحتمل
منتفي مقدمات الكسب ويدعى كونها ضرورية قابل من منها علم كما سبق والمقصود ههنا اثبات تلك الانواع والرد
على منكرها قوله اي غير معلومة الاشتراك بينها والظاهر الاشارة الى ذكرها لوجدانا ان من حالة الادراك بحد ما انه
او بالآثار الباطنة لا يتصور الاشتراك فيها فلا حاجة الى تفسير عدم الاشتراك بعدم معلومية الاشتراك بينها ويمكن
ان يقال قد يكون ادراك تلك الحالة سببا لاستعداد النفس لادراك امر اخر يمكن الاشتراك فيها وبعد ذلك الامر ايضا
قبيل الوجدانيات كما اذا ادركنا بوجداننا ان بعض التصورات والتصديقات حاصل بدون فكر ونظر فيصير موجبا
لعلمنا ان بعض التصورات والتصديقات ضروري مستغن عن الاكتساب وبعضه نظري محتاج اليه وهذا تصور فيه الاشتراك
فلهذا فسر عدم الاشتراك بما فسره قوله والحسيات المراد بالحسيات الى ادراكها بالحس هو ما يكون الحس الظاهر مدخلا فيها وهي التي
قررت بانها قضايا يحكم بها بالحس قوي من النفس بزوال موانع السمع ويحمل العقل بشاهد القرآن كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف تشكلاته المنورة بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس في ابعاده واما القضايا التي يظهر النفس القوة
المشتغلة عند الالتفات اليها بالمعدة الوسطى وهي تحصيل المطالب في الذهن من تلك الحدود وكذلك ضعف الحس سواء كان مستوفى

بالتكليف بل مرادهم ان التكليف بالشيء موقوف على العلم

قوله فان العلم بوقوع شيء له مدخل في واقعه لو كان الاعتقاد المتعلق بوقوعه جهلا لا علما ١٢

يكون

او لم يكن فهي ليست من المبادي الأول ولا معدودة من الضروريات المطلقة والكلام فيها قوله والحسيات فاذا ثبت
الاشتراك في اسبابها قيل لا فرق بين الحسيات والوجدانيات اذا ثبت الاشتراك في الاسباب المقتضية للحكم يكون حجة
على الغير واذا لم تثبت لا يكون حجة على الغير فلم حكم على الوجدانيات مطلقا بانها لا تقوم حجة على الغير وعلى الحسيات بانها
تقوم حجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في اسبابها وهل هذا الا تحكم ولو حمل عبارة المص على انها غير مشتركة على الظاهر
وجعل الوجدانيات عبارة عما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل حروف عصفور
فانما يستدل بالآثار اليس قبيل الوهميات والظاهر ان الحق هو الرد عليه بما اورده لان الوجدانيات
بهذا المعنى لا تصور الاشتراك فيها وهذا غير وارد لان الحسيات ايضا مع الاشتراك في الاسباب المقتضية لها بخلاف
الوجدانيات فان سببها امر خفي لا تصور اطلاع الغير عليه فلهذا ميز بينهما واما بعض الوجدانيات كما ذكر من
القضايا الشخصية التي موضوعاتها ذات المدرك ومحمولها حال من احواله فدعوى حالة تحكمية فان كون بعض التصورات
والتصديقات ضروريا والبعض نظريا امر معلوم بالوجدان والسبب المقتضي لهذا العلم مشترك ولهذا الحكم لكل احد
لكنه غير معلوم الاشتراك يقينا فلو ادعى الخصم انه لم يجده في وجدانه لا يصور الزامه واسكاته بخلاف الحسيات
في بعض الموارد فان انكاره بعد مكابرة لا يلتفت اليه فان قيل المعلوم هو كون بعض التصورات والتصديقات حاصلا
بلا نظر وكسب والبعض بنظر وكسب وهذا الجنس من قبيل القضايا التي موضوعها ذات المدرك ومحمولها حال من احواله
فان حاله اما مدرك للبعض بلا نظر وللبعض بنظر او اما يحتاج في البعض الى نظر غير محتاج اليه في البعض فلنا فيه
لا يلزم كون بعض التصورات والتصديقات ضروريا لان الضروري هو ما لا يحتاج في نفسه الى نظر والمعلوم بالوجدان
هو كون ذلك البعض غير محتاج في حصول البعض الى النظر ولا يلزم منه كون ذلك البعض ضروريا فان العصا ما الذي
الى يحصل لمن له حواس سليمة بغير نظر واكتساب ليست بضرورية مع ان ذلك البعض لا يحتاج في حصوله الى نظر وكسب
قوله باعتبار قولهما معا يعني ان الحكم بانحصار الاحتمالات في الاربعة بهذا الاعتبار لا مطلقا فلا ينافي بطلان
احتمال اخر باعتبار حمل الاعتبار قبول احدهما مع بعض الاخر قوله والظاهر على الحق بناء ظهرت على الرجل غلبته وعلى
وعلى البيت علوته ومعنى الظهور على الحق الاستعلاء عليه وقوله الى العقائد متعلق بالصراط على اعتبار ملاحظة
معنى الايصال فيه قوله ليس بحجة الحس والا لم يقع الغلط في احكام الحس لان الحس امور نظرية اذ قد لم يوجد تلك الامور

الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط قائما قوله او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية
على الجزئيات الشخصية يعني القضايا الشخصية وانما فسرها بذلك لان الاغلاط التي يسيرة كما انها في الحسيات الشخصية
قيل يرد عليه ان هذا الدليل قاصر عن المدعى لانه قياس مركب من مقدمات ذات اجزاء ثلثة قد من حكم الثلثين منها
وهي الكلية والشخصية ولم يبين حكم ما سواهما فلا يتم المط والجواب ان القضايا منحصرة فيها وفي الطبيعية والجزئية التي
حكم فيها على بعض افراد الموضوع من غير تعيين والحس لا تعلق له بالطبائع واحكامها والجزئية التي حكم فيها على البعض
من غير تعيين يعلم حالها من الشخصية لان حكم الحس على بعض ما انما هو بواسطة حكمه على البعض المعين فاذا كان حكمه فيه غير موثوق
لم يكن موثوقا به فيما هو بسببه واما الشرطيات فظاهر انه لا تعلق للحس بها قوله والسبب فيه ان ما حوالها اه علة بعض
الافاضل بان قوله والشعاع البصري المحاذي لما حوالها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما اه صريح في ان عدم تمييز البصر
النار عن الهواء المستضيء انما هو بسبب الظلمة وقوله واذا كان قربه نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المستضيء
مشعر بان عدم التمييز للبعد والا كان المناسب ان يقول واذا لم يكن هناك ظلمة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء
فيهما مخالفة ظاهرة ثم قال والحق ان الظلمة لا دخل لها في عدم التمييز وانما اشترطها لئلا يضمحل ضوء الهواء المستضيء
بضوء النار بالضياء الغالب كضياء الشمس فيرى النار وحدها وقوله الشعاع البصري لا ينفذ نفوذا تاما مع الابرى
ان الكواكب ترى في الليل التي ليست بمقرحة اظهر مما ترى في الليل المقمر وجوابه ان المراد ان عدم التمييز لا يرجع الى الابرى
اعني البعد الغير المفرط والظلمة فاشار الى اشتراط البعد الغير المفرط بقوله هذا اذا لم يكن بعيدا جدا والى اشتراط الظلمة
بقوله والشعاع البصري لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما وتفصيل كلامه هو ان النار اذا كانت قريبة من الرائي يكون
الظلمة في الهواء الذي بينهما رقيقة بسبب ضوء النار وقلة مقدار عمق الهواء المظلم فيكون نفوذ الشعاع فيه اقوى مما
اذا كان بينهما بعد ازيد من ذلك لكثافة الظلمة في الهواء الذي بينهما فيه عند الرائي النار عن الهواء المستضيء بضوئها
لقوة الشعاع البصري الواصل الى المرئي فيرى النار على ما يقتضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ
الشعاع في الظلمة الكثيفة نفوذا تاما لكثافتها وضعف الشعاع الواصل الى المرئي لبعده ولما كان شعاع اقوى من شعاع
الهواء المستضيء بضوئها يرى النار وحدها بزاوية اصغر وترى اصغر كما في سائر المرئيات البعيدة واذا لم يكن قريبا
ولا بعيدا جدا فالشعاع البصري المحاذي للهواء وان لم ينفذ نفوذا تاما لكن الواصل الى المرئي لا يكون في الضعف بحيث لا يرى

لا يرى الضوء الضعيف الذي في الهواء المستضيء فيراه مع النهار ولا تمنعه بهاء الضعيف الذي فيه فيدركها جملة واحدة
فيراها بزاوية اوسع فيراها اعظم واما منع المقدمة القائلة بان الشعاع البصري لا ينفذ في الظلمة نفوذا ما فغير مسلم
لان هذه المقدمة ضرورية لا تقبل المنع وما ذكر من السند مدفوع بان البصر في الليلة المقمرة ينفعل عن ضوء اقوى
من ضوء الكواكب وهو ضوء القمر فلا يكون ظهورها فيها كظهورها في الليلة المظلمة لا تصور في نفوذ شعاع البصر حتى
لو انفعل بالضوء الغالب في الغاية كضوء الشمس لا يرى الكواكب اصلا بل ضوء القمر ايضا وجميع الحواس حالها
فانها اذا انفعلت عن الاقوى لم تدرك الا ضعفا ويكون ادراكها ضعيفا قوله وتفاوت مقدار المرئي
صغرا وكبرا اه كلامه رحمه الله ههنا صريح في ان تفاوت المرئي في الزاوية صغرا وكبرا على القول بخروج الشعاع اما
بسبب تفاوت زوايا المخروط الشعاعي ضيقا وسعة وقال المحشي لشرح التجريد القائلون بخروج الشعاع
حتى لم يتمسكوا في تفاوت المرئي صغرا وكبرا باختلاف زوايا راس المخروط ضيقا وسعة بل ذلك انما ناسب القول
بالانطباع واما القائلون بخروج الشعاع حتى فمنهم من ذهب الى انه مصمت وزعم انما يلي سهم المخروط اقوى شعاعا
واصدق رؤية فاذا بعد المرئي اختلف عن البصر حتى وقع على اطراف قاعدة المخروط ومنهم من ذهب الى انه خطوط
وزعم ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك
من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر وذهب بعض المحققين من المتاخرين الى انه لا يخرج الشعاع من العين حتى يلي المرئي
اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه مبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط
متوهم راسه عند مركز الناظر لكنهم سووا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها اليه مجازا
على عكس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان
الطوسي ان يقول ان الابصار انما تكون بذلك الشعاع الواقع على سطح مرئي فيجب ان يرى المرئي في جميع
ابعاده على مقدار واحد ويمكن ان يقال ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم يرمنه
ما ضعف شعاعه وما ذكره رحمه الله ههنا من بيان اسباب الاغلاط المذكورة ما خرج من كلام صاحب ملخص المحصل وكان
صاحب التلخيص لما تصدى لبيان اسباب الغلط في الصور المذكورة ولم يتيسر له بيانها على احد الاصلين اخبر عن كل
من الاصلين ما يناسب مقصده ومرامه وبنى عليه كلامه قوله فالزاوية التي ضلعها اقصر كانت اكبر اذا كانا واصلعا

عن الباصرة

بدفع

فينبغي

اصلا

ضلعا كل زاوية والا فلا يلزم الحكم المذكور **قوله** يتلاقيان قيل وطولها الى العينين فيصير تحوها واعتبار ملتقى
النورين والمشهور انه يخطان اصليا يذهب الاول من اليمنى الى اليسرى والثاني من اليسرى الى اليمنى
وقال جالينوس الخطين متحيزين موضوعين في سطح واحد يلتقي حدتاهما بدون التقاطع كهيئة الواللين في
الخط الغريب اذا وضعت ظهر احدهما على ظهر الاخرى **قوله** وقت اختلاط الشعاعين على المرئي محاذاة واحدة
علامة ره تبعا لمرح في ان سبب رؤية الشيء الواحد واحدا واثنين عند اصحاب الشعاع هو وقوع الشعاع على
المرئي من محاذاة واحدة ومن محاذاتين وذكر في حواشي شرح المجسطي ان اصحاب الشعاع قالوا ان الخروط الحا
رجين
من العينين ان التقاطعت يصير سهما خطا واحدا ارى الشيء الواحد واحدا وان بعد والسهمان ارى متعددا لان
وهو النور في السهم واقول هذا القول بعيد عن الصواب لان كل واحد من السهمين لمخرج مغاير لمخرج الاخر والخطان
اذا خرجا من النقطتين لا يكون احدهما في تمر الخط الخارج عن الاخرى اذا خرجا على الاستقامة فان كان خروجهما
يتقاطعان
على سبيل التعارب لا يتصور التلاقيهما الا بنقطة ثم يتقاطعان وان لم يكن على سبيل التعارب فلا التقاء
اصلا اللهم الا ان ينكسر عن الاستقامة والخطوط الشعاعية لا يكون ذهابها الا على سبيل الاستقامة
اصلا لا يمنع من
مثل جسم كثيف يمنع نفوذه الاستقامة وقد تقرر ذلك في موضعه فلا يتصور اتحاد السهمين في رؤية الشيء الواحد
واحدا وكالاخول قيل بما تكرار لما سبق من حديث النظر الى القمر مع غرابة العين ولا فرق بينهما الا بالكلية
والجزئية لان الاول من جزئيات الثاني **قوله** واما الاخول الفطري فعلى ارى الواحد اثنين ام قيل عليه
لا يتصور رؤية الواحد
الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يرى رؤيته واحدا اثنين هو انحراف العصبتين او احديهما وهو
حاصل غاية ان يعلم ان الذي يراه اثنين ليس باثنين والجواب ان الاحساس حسن بحصول وصول الشعاع
من محاذاة او من محاذاة واحدة بل لا بد فيه من الالتقاء وهل ذلك الشعاع آلة لادراكه فاذا اعتادت
النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا يجعله آلة لادراكها فلا يرى
الواحد اثنين واما الاخول الذي يقصد الخول تكلفا فلم يعتد باستعمال احد الشعاعين دون الاخر فيستعملهما
معا لاعتياده باستعمال الاشعة معا فلذلك يراه اثنين واما ما قال من ان الاخول الفطري يتفقه بالغلط في رؤية
الواحد اثنين تكلف في تفسير مسئلة عينه فربما تؤدي النظر الى استقامة العصبتين لانحراف الحرف فيؤدي الى

الى الاستقامة فيعاود بذلك التمر فعند لحظة الابصار بغير مبنية عينه الى ما تقتضي استقامة العصبتين لا عتيادة
فلا يرى الواحد اثنين فان صح فهو كلام اخر غير ما ذكره الشارح لهذا قوله ايضا لما وقع الشعاع البصري
على تلك الالوان اه اورد عليه ان اللون الاول اذا ذهب عن الحس المشترك لا يرى لون ممتزج وان قل
الزمان بين رؤية اللونين واذا لم يذهب عن الحس المشترك يرى لون ممتزج منهما وان طال الزمان
بين رؤيتهما فلا لك الامر فهو لك فخاب اللون الاول عن الحس المشترك وعدم ذهابه غاية الامر ان الزمان
اذا كان قليلا لا يذهب اللون الاول عن الحس المشترك غالبا فالاولى الى الوجه الاول على ان معنى الزمان
الاول قلة الزمان مع الاثر في الحس المشترك ومحصوله ان الخطوط المختلفة الالوان اذا تاثرت على الحس المشترك
من محاذاة واحدة في زمان يسير فقبل زوال اثر احدها يحصل اثر الاخرى في ذلك الموضع عن الحس المشترك لوصول
الاثرين من محاذاة واحدة فيرى لونا ممتزجا وهذا راكب على قلة الزمان المحلل بين الرؤيتين مع قطع النظر
عن بقاء الاثر فانه لما فرض حركة الرحى سريعة جدا كان الزمان الواقع بين الرؤيتين في غاية القلة فلا تغير
النفس تميز احد المدركين عن الاخر فتحسب انها ادركت شيئا واحدا ممتزجا منهما فقوله اذا ذهب اللون الاول عن
الحس المشترك لا يرى لون ممتزج وان قل الزمان ان اراد به لا يرى اللونان معا في الحقيقة فمسلم ولكن ليس الراد
عن رؤية اللون الممتزج ذلك وان اراد به انه لا تحسب النفس انها ادركت شيئا واحدا ممتزجا فمن الزمان اذا
الطف جدا يحسب النفس بقاء الادراك الاول عند حصول الادراك الثاني فلا تميز بين المدركين فتظنهما امرا واحدا
فهذا لك الاول على ان ارتسام الصورتين في محل واحد من الحس المشترك دون الثاني فكيف خلاف ظاهر العبارة
قوله بحيث يخرج الشعاع البصري قبل الصواب بحيث يخرج شعاع السطح المنعكس من ارض سبخة قوله واذا
قوله وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة اه الكلام فيه كالكلام فيما مر من رؤية اللون الممتزج والا
وجوابا قوله لانه لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة اه قيل هذا منقوض براكب الفرس فان وضعه بالنسبة
الى الفرس لا يتبدل ولا بحسب نفسه والفرس ساكن بل بالنظر وحركته وجوابه ان راكب الفرس وان لم يتبدل
وضعه بالنسبة الى الفرس الا ان حركة الفرس مدركة ضرورة وسوما منع من حسبانها ساكنين بخلاف السفينة فان
حركتها غير مدركة ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخلله السكون في نفسه وفي السفينة الشط متحركا وما ذكره من السبب

حسب

السبب في ذلك ان راكب السفينة
حين هو متوجه الى الشط يرى
المسافة بينهما بتغير لحظة فلحظة
فيحسب ان متنا هذا التغير

من السبب يتوجه عليه ايضا النقض المذكور ان لم يعتبر عدم ادراك حركة السفينة فان الفرس يتحرك حركة الفلك
من المشرق الى المغرب دائما فيقال هذا الكلام صحيح في نفسه الا انه لا يطابق كلام المتن لانه اعتبر في المتن
سير الغنم الى الغرب فذلك انما يكون اذا فرض القمر غربيا عن الغنم وتحرك الغنم الى المغرب ولم يذكر في الشرح وضع
كون القمر غربيا عن الغنم فلا مطابقة بين الشرح والمشروح لا يقال قوله في الشرح فيكون ذلك الموضع الجزء
الذي قد نفذ الشعاع فيه غربيا عن القمر يغني عن ذلك الفرض لانه اذا كان جزء من الغنم غربيا عن القمر لكنه علم انه
كان شرقيا قبل الحركة لانا نقول ثم اذ يجوز ان يكونا اي الغنم والقمر في جزء واحد من فلك البروج من غير
ان يكون احدهما شرقيا عن الاخر ثم ان الغنم يحصل حركة في جزء اخر من فلك البروج غربي بالنسبة الى الجزء الاول
فلا يحصل الغرض فلا في الشرح المطابق ان يقال اذا كان الغنم من جهة المشرق والقمر من جهة المغرب كان بينهما مسافة
وتحرك الغنم الى جهة المغرب يرى القمر كانه يتحرك الى المشرق والسبب فيه كان الرائي حين هو متوجه الى القمر يرى
المسافة بينه وبين الغنم بقدر لحظة فلحظة فيقال ان القمر حركته قطع تلك المسافة قوله كانت هي الحركة اقرب الغنم منا
اسرع في الرؤية اه قيل الصواب ان يقال اذا فرضنا حركة الغنم اسرع في الرؤية من حركة القمر فان حركة القمر القريب
قد ترى مساوية لحركة البعيد وقد ترى ابطاء قوله اذا كان هناك غنم رقوق فيقال لا حاجة الى فرض الغنم بل
السائر بسرعة اي جهة كان اذا كان القمر على يمنه او شماله بحسب ان القمر يتحرك الى جهة حركته مساوية والسبب في ذلك
ان الوضع بينه وبين القمر لا يتغير بسبب حركة القمر على وفق حركته ان اراد هذا القائل ان ما ذكره المص كاف ولا حاجة
الى اعتبار امر اخر فيه فانه لا بد من اعتبار فرض الغنم او وقوع القمر في بين المتحرك او شماله وان اراد انه كافي
بالاعتبار المذكور في الشرح يحصل باعتبار اخر فلا نزاع معه لان الشارح لم يدع انحصار الطريق في فرض الغنم قوله
واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس اه اعترض عليه بان الشعاع المنعكس انما يقع على الطرف
الاخر المقابل للرائي فلا يصل الى الشجر اذا كان على طرف الرائي ضرورة تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
فاذا كان الشجر على طرف الرائي لا يمكن ان يرى في الماء بطريق الانعكاس الا اذا انحنى السطح بحيث يرى
الشجر فيه واقع به سقط حد البصر وموضع القدم وح يكون العود الواقع من البصر على سطح الماء بمنزلة شخص قائم
على الشط الاخر من الماء نظرا الى البحر الواقع في الشط المقابل للرائي فيكون قبيل الصورة الاولى وهذا الكلام وفق مرادهم الفاضل وصح

في نفسه لكن مراد الشارح بيان الحال بناء على الاصل الظاهر ولا شك ان الظاهر ان شخص الرائي والشخص في جانب
واحد من الماء وانه ينعكس الاشعة الى الناس البصر من الموضع البعيد من شخص الرائي وان كان قريبا من عينه قوله لان الاشعة
المنعكسة ح الى طول الوجه اه اعترض عليه بان راوية الشعاع ما وجب ان يكون مساوية لراوية الانعكاس لا يصير
الشعاع المنعكس من طرف الخط المستقيم المساوي لطول الوجه واصلا الى الوجه بل واصلا الى موضع خارج عن
الوجه واما الاشعة الواصلة الى طرف الوجه فانما تنعكس من طرف خط اقصر من طول الوجه بكثير بل نقول انما
ينعكس الاشعة الى الوجه من خط مستقيم مساو لنصف طول الوجه ولنعرض لبيان ذلك فنقول المرآة
ط ا ب وطول الوجه ط ح د متوازيان و ه البصر فيما بين ح و د ولنخرج من البصر ط ه ز عمودا على سطح
المرآة فاذا فرضنا ان خطا شعاعيا خرج من البصر ووصل الى ط وانعكس منه الى ا احد طرفي الوجه و
واخر جنا من عمود اخر على سطح المرآة وهو ط حدث هناك مثلثان ز ط ا ط ا ز متساويا الاضلاع لكون زاويتي
ز ب منهما قائمتين وتساوي زاويتي الشعاع من اضلاع ذي الاربعة الاضلاع القائم الزوايا
لكن ز ط مقدار ما ينعكس منه الخطوط الشعاعية الى طول الوجه ونصف طول الوجه وذلك
ما اردناه قال صاحب التلخيص المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كالاسطوانة المستديرة
اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه فيها طولا بعد طول الوجه
قليل العرض لا ينعكس الشعاع العرضي مما هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك
لان الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحن واذا نظر اليه من حيث يكون طولها
محاذيا لعرض الوجه كان بالعكس فيرى الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليه بحيث يكون طولها متوازيا
محاذاة الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين او اكثر الى موضع واحد
يرى الناظر فيها انفه وجبينه او اكثر ورأسين او اكثر وبعضها يرى وجها منعكسا وكذلك في الاختلاف
المتنوعة التي يشتمل عليها اكثر كتب المرايا ويخالف بها متخذو المرايا هذا كلامه ولا يرد عليه ما اورده على
الشارح رحمه الله قوله والمنعكس الى عرضه انما ينعكس من خط اه وهذا ايضا مما لا طائل تحته قوله
لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم اه فيه نظر لان الانعكاس من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان السطح

والانعكاس متساوي ضلعي ز ب منهما فرضا متساويا لكن ز ب متساويا لكونهما متقابلين

عريضا وضعه بقدر وفق الوجه

فان السطح القاطع للاسطوانة ان قطعها على موازاة السهم يحدث خطوط مستقيمة وان قطعها على موازاة
القاعدة يحدث محيط دائرة وان قطعها على التورب يحدث خط منحن لا على سبيل الاستدارة فانعكس
عنه الخطوط الشعاعية لا يكون خطا مركبا من المستقيم والمنحني نعم يكون بعض ما ينعكس عنه خطوطا مستقيمة
وبعض ما ينعكس عنه خطوطا منحنية قوله النوارة هي بالضم والتخفيف ما نور من القدر قوله البرسام بكسر الباء
علة معروفة وقد يرسم الرجل على صيغة البناء للمفعول فهو مبرسم على صيغة المفعول قوله بل العقل حاكم بواسطة
الحس قال صاحب المقاصد في دفع ما ذكره المص وما ذكره في تلخيص المحصل من ان الحس لا حكم له وانما الحكم للعقل ليس
بل رد ما ذكره الكلام الامام بالمناقشة لان الحاكم هو الحس او العقل بواسطته بل لا ترتب عليه من المقصود حيث قال
المحسوس من حيث هو محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني بمعنى عدم الملكة وانما يوصف به من مقارنة حكم
العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان
الصرف ايضا قد يقع فيها الغلط وفيه نظر لانه لو كان مراد صاحب التلخيص ما ذكر لاحتيج الى قوله والحس ليس
حاكما بل الحاكم العقل بواسطة الحس لان حاصل النقض على ما ذكره هو انه لو استلزم وقوع الغلط في
المحسوسات عدم الوثوق بها لاستلزم وقوع الغلط في المعقولات الصرفة عدم الوثوق بها ايضا فانه
قد يقع الغلط في المعقولات الصرفة ايضا فالوجه في دفع اعتراض المص ان يقال مراد صاحب التلخيص ان الحكم
للعقل مطلقا سواء كان في المحسوسات او المعقولات الصرفة فاذا كان حكم واحد منهما غير موثوق به لم يكن
في الاخر ايضا موثوقا به اذ لا شهادة لهم كما ذكره الشارح وفي كلام صاحب التلخيص اشارة الى هذا الوجه
حيث قال قد ظهر مما مر ان الحس لا حكم له اصلا الا ان المراد من حكم الحس حكم العقل في المحسوسات واذا كان كذلك
كان الغلط والصواب انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس غير معول لكونه في معرض الغلط
لكان حكم العقل ايضا كذلك قوله انا نرى النجم في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا اه من قبيل رؤية المعدوم
موجودا اذ لا بياض فيه مع كونه مساويا لرؤية المعدوم موجودا وذكر في جملة الوجه الاول فلا وجه لجعله
وجها رابعا الا ان يقال سنا اه موجود وهو الاضواء المتعاكسة من السطوح الصغار لكنه ليس بياضا فغلط
الحس فيظن انه بياض واما ما ذكره الوجه الاول فليس فيه شيء في اصلا فانه المص وان اعترض عليه صاحب التلخيص

وفوات القدر من حرمة الفعل والتحصيل صحاح

لانه نص من شارحه بالنقل الى الاول وقطع ح

بانه من فعل الشيء الذي يحصل الامر فيصل وبه المعدوم موجودا فاعلا فاعلا بالمص قوله ومنفعة في الصور و
الكيفيات لا تفاعل منها اه يمكن منعه بان فيه مداخلة الهواء وهو مخالف في الصورة اه الكيفيات لا جزاء الزجاج فم
لا يجوز ان يحدث منها مزاج يوجب حدوث البياض ومنع الصيلا عن انفعال عن فم قوله على اضعف من
الحسيات ليس المراد اشتراكها في الضعف وزيادة البديهيات عليها في الضعف لانهم قائلون بقطعية الحسيات بل المراد
انها مباينة ومتجاوزة عن الضعف من الحسيات من قبيل قولهم انت اكبر من الشعر وانت اعظم من ان تقول كذا
فمن ليست بتفضيلية وكذا افعل ليس بافعل على معناه بل بمعنى متجاوز ومباين ومن معلقة به كانه قيل انت متجاوز
بفرط عظمك عن الشعر قوله تنبه لمشاركات بينهما ومباينات وانزع منها صورا كلية اه المراد بالتنبه لمشاركات
والمباينات هو الحالة الاجمالية في بداهة الاحساسات بالجزئيات من غير تلخيص الامر المشترك والمخصص الذي بها المباينة
والاشتراك وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي والفصلي وغيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا فلا
استدراك في العبارة قوله ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات اه رد لما ذكره القائل من ان المحسوسات
ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا كذلك لان اللازم عن القطعي قطعي فلا تكون المعقولات اضعف وان كانت
غير قطعية كان العلم بعدم كونها قطعية غير محسوس فيظهر ان ما لا يكون محسوسا لا يكون قطعيا قوله الاشياء المتساوية في
الكمية لشيء واحد متساوية في الكمية نوقش فيه بان الحركات المختلفة في السرعة والبطء اذا وقعت في زمان واحد
بان ابتدأت معا وانتهت معا فلا شك ان كل واحد منها مساوية لذلك الزمان وليست والجواب ان الحركة ليست
كالكم بالعرض وهو ان لها كميتان باعتبار ان احدهما بحسب المسافة لا نظرا فيها عليها كانها حالة فيها وثانيهما بحسب الزمان
لانه عارض لها فان اريد بقوله وليست متساوية عدم التساوي في الزمان فمسلم لا شك انها متساوية زمانا
في الفرض المذكور وان اريد عدم التساوي في المسافة فمسلم لكنه لا يضر المقصود لان المراد ان الاشياء
اذا تساوت في الكمية لشيء تكون متساوية في تلك الكمية لا مطلقا وكل من الحركات المفروضة غير متساوية لا خلل
في المسافة فلا يلزم مساواتها المساواة المسافة واحد ولا استبعاد في ان يعرض لشيء واحد كميتان مختلفتان
باعتبارين فيتساوى باحدى الكميتين شيئان ويخالفه بالاخرى كما اذا ركب الجسمان المتساويان في المقدار
من اجزاء مختلفة بالعدد بان يكون اجزاء احدهما اعظم مقدارا من اجزاء الاخر قوله فالجسم الاخر معتبر وجوده

الحاصلة م

بالذات

وجودا وليس بمعتبر اي موجود وليس بموجود قوله اذ لم ينظر دليل له وقوله فصدق عليه انه موجود
ومعدوم ترتيب للدعوى على الدليل ورد عليه اريد بعدم النظر عدمه بحسب نفس الامر ثم وان اريد بحسب
المذكور ثم لكن عدم الادراك للنظر لا يستلزم عدم الامتياز في نفس الامر فلا يلزم ان يصدق عليه انه موجود
ومعدوم وقال صاحب التلخيص عدم الامتياز لا يكون مع الاتحاد فان المثلين من كل وجه لا يتمايزان مع ذلك
لا يكونان واحدا قوله ولما امكن ان يقال هذا الكلام اذا وجه على قانون المباحثة كان منعا لوقوف القضايا
الثلث على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون مع السند يعني لانم ان القضايا الثلث الاخر
متوقفة على القضية الاولى فان كل عاقل يجزم بهذه القضايا وان لم يخطر بباله معنى قولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون ولما ذكر من الجواب اما منع لهذا المستند اي لانم ان كل احد يجزم
بهذه القضايا مع الغفلة عن القضية الاولى وهو غير مسموع واما اعادة الدعوى بعبارة اخرى وهو غير مفيد
وما ذكره الشارح في التنوير لا يدل على الاصح بل على انه يمكن ان يقال ما ذكر ولا يلزم من امكان ترتب
المقدمات الاحتياج اليها لم يمكن للاجزاء الاخر اثر البتة قال صاحب التلخيص هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء
مع زيادة ولا مبنى لكون الكل سوى هذا هو لو كان حجة على ثبوت هذا الكلام لكان مصادرة على المطلوب قوله ولو كان
الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فان قلت من اين يلزم ان يكون مساويا للمختلفين حتى يلزم ان يكون
مخالفا لنفسه قلت لان الاشياء المتساوية لشيء واحد اذا لم يكن متساوية يلزم ان يكون بعضها مخالفا للبعض
فيكون الشيء الواحد الذي ساوت هذه الاشياء له مساويا للمختلفين فيكون مخالفا لنفسه قال صاحب التلخيص فيكون
المساوي للمختلفين مخالفا لنفسه ليس باوضح من قولنا المساوي بان لشيء متساويان حتى يبين هذا من
بذلك قوله وليس يلزم اشارة الى جواب ما ذكره صاحب التلخيص من انها لو كانت القضايا الثلث
الاخر متفرعة على الاولى فكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم
في العلم بصحتها على بداهة العقل لا على مقدمة اخرى ويرد على هذا الجواب انه وان يلزم كونها نظرية
لكنها لا تكون اولية لان الاولي ما يكفي تصور طرفيه في الجزم من غير توقف على شيء اخر اصلا مع انهم عدوها
من الاوليات قوله فلوجوه اربعة بلغة منها تدل على امتناع حصول التصديق بقولنا الشيء اما ان يكون

المدرك ٥

اعظم من الجزء

امتنع التصديق

ولا يكون فاذا امتنع التصديق بشيء من القضايا المذكورة لم يصدق عليه فلا يكون التصديق بهذه
القضايا حاصلا فضلا عن ان يكون ضروريا وما ذكره سابقا لبيان التوقف لا يدل على حصول التصديق
فلا يندفع قوله على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون اذ معنى سلب العدم هو سلب
الوجود من غير فرق ولا اعتبار تقدم حرف السلب في اللفظ قوله عن المنع الذي يستدعي الجواب
وهو قوله والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم اه قوله لكان حقيقة وهو فيه بالحقيقة بالماهية
قد لما ذكره الابهري من امتياز احد الشيئين عن الاخر لا يقتضي ان يكون لاحدهما فان الاحقية
متميزا عن الحقيقة مع انه ليس لها حقيقة ووجه الرد انا لا نعني بالحقيقة الماهية الموجودة في الخارج لتوهم
ان الامتياز لا يقتضي ذلك بل المراد ما به يمتاز الشيء عن غيره واقتضاء الامتياز الحقيقة بهذا المعنى
واضح مكشوف لا يقبل المنع والا حقيقة لها حقيقة بهذا المعنى قوله والا لم يكن الشيء مقابل الشيء اما
رفعه او ملزوم رفعه وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم قوله فلا يندفع حمله عليه سواء كان بالمواطاة او بالاشتقاق لان
مرجعه الى ثبوت الشيء لنفسه بناء على الغاء الاعتبار وهو عار عن الفائدة قوله واما غيره وهو
انضباط لوجهين هذا يتناول العارض والجزء والدليل الاول يدل بظاهره على ان الموجود لا يجوز
ان يكون خارجا والشيء سطل الجزئية ايضا قوله لكان موجودا اشارة الى ان عدم الكلام انما
يترتب على كونه موجودا وانما يترتب المص على عدم كونه معدوما الذي اشار اليه بقوله والا لان الا
معدوميته مسلمة للوجود ايضا على انتفاء الواسطة قوله وتسلسل الوجودات قيل عليه انما يلزم التسلسل
لو كان الوجود الخارجي للوجود اما اذا كان موجودا بوجود هو عينه فلا تسلسل ولا يلزم ان يكون
حمل الوجود مفيدا لان هذا الوجود جزئي حقيقي لا يحمل على شيء اصلا واما المحمول هو الوجود المطلق العارض لماهية
يلزم منه كون الشيء موجودا بوجودين وهو مستحيل لانا نقول في رجع هذا الوجه الى الوجه الثاني فلا يكون
وجها مستقلا بل الجواب انه يلزم ان لا يكون فيما يعد الشيء موجود مفيدا بمنزلة حمل السواد والوجود
الجزئي انما لا يحمل بالمواطاة اما بالاشتقاق فيجوز لان الماخوذ من الجزئي يكون كليا يجوز حمله قوله وكان

فان قيل

وكما موجودا بوجودين مف والا لا يبقى ولعل ان يقول الظاهر ذلك لو كان موجودا بوجود مغاير
لهذا الوجود اما اذا كان موجودا بهذا الوجود فلا وهذا غير وارد لان هذا الوجه انما هو لابطال كون
الوجود عارضا وحينئذ اذا كان عارضا لم يكن الشيء في نفسه موجودا لان كون الشيء موجودا
في نفسه يوجد عارض غير متصور فاذا ادعى كونه موجودا بنفسه يجب ان يكون له وجود اخر حتى يكون
موجودا بنفسه فقبل استحالة ممنوعة لجواز ان يفيد احدهما ما لا يفيده الاخر فيحصل من اجتماعهما خواص
ليست مترتبة على احدهما وحده كما جوز قيام ضوئين وسوادين بمحل واحد ويجاب بان الشيء الواحد
اذا قام به كون وصار كائنا في الاعيان لم يتصور مع ذلك ان يصير كائنا فيها من اخرى وما ذكر
من قيام ضوئين او سوادين بمحل واحد فغير صحيح بل الكل من الضوء والسواد مراتب مختلفة شديدة وضعيفة
فتوهم ان الاشد ضوءان او سوادان قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية اه فيه ان عدم
امتناع التسلسل في الامور الذهنية معناه انقطاع التسلسل بانقطاع العقل كما في وضع الوضع ولزوم اللزوم
لانه يتحقق التسلسل ولا يمتنع لان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد من ان ينقطع اعتباره في مرتبة
من المراتب وههنا ليس كذلك فان حمل الوجود على السواد اذا احتاج الى اعتبار السواد والاتصاف
ونسبته الى السواد لتصح الحكم بالوجود عليه احتيج في الاتصاف ايضا الى اعتبار اتصاف اخر ونسبته اليه
لانه لا يعقل هذا الاتصاف اما نفس السواد فلا يفيد حمله واما غيره فيلزم الحكم بوضع الاثنين وهو حكم
فيتوقف حصول حكم واحد على احكام غير متناهية فيكون حصوله محالا سواء قلنا ان تلك الاحكام امور ذهنية
اعتبارية او موجودات خارجية والجواب ان الاتصاف ههنا ملحوظ تبعا لا قصدا فانه ههنا الملاحظ
الطرفين ولم يحمل قصدا على السواد حتى يلزم اعتبار موصوفية اخرى واذا فصل مفهوم الصفة ولوحظ قصدا
وحمل حمل لا يلزم اعتبار موصوفية اخرى لدفع الرد المذكور لا على ان يحمل محمولا قصدا لزم موصوفية ثانية
فيقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ومن توهم ان النفس ابدية فيجوز لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة
مستقبلة غير متناهية فهو سهو لان الازمنة المستقبلة التي يدخل في الوجود منها في جانب الاستقبال قطعا
مع عدم تناهيه ليس ان ما يدخل في الوجود منه غير متناه بل معناه انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده زمان اخر

اعتباره

وعلى تقدير صحته لا فائدة له ههنا لانه اذا توقف حصول حكم واحد على احكام غير متناهية تحصل في ازمنة
مستقبلة غير متناهية لا يكون الحكم الموقوف على تلك الاحكام حاصلا في الحال لعدم حصول ما يتوقف
عليه وهو مدعى الخصم حصول ذلك الحكم في الحال بل بدائه قوله وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون
مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا محصوله ان قولنا في الخارج في القضية القائلة بان السواد
موصوف بالوجود في الخارج متعلق بالوجود وقيد له والمعنى ان السواد موصوف بالوجود الخارجي
في نفس الامر وصدقها يكون بمطابقتها لنفس الامر التي هي اعم من الخارج لا بمطابقتها للخارج فلا يلزم كون
الموصوفية امرا خارجيا وحصول الجواب الذي اشار اليه بقوله وايضا هو انا وان سلمنا ان
ان قولنا في الخارج متعلق بموصوف لا قيد للوجود لم يلزم ان يكون الموصوفية موجودا خارجيا حتى يلزم
السلب في الامور الموجودة في الخارج بل اللازم ان يكون الخارج ظرفا لنفس الموصوفية ولا يلزم منه
كونه ظرفا لوجودها اولا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا فان اسناد جملة
مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم اسناد الحمل الخارجي قوله ففيه عندنا نقض قال الابهري لا يخ يكون متن
قولنا السواد ليس بموجود ما ثبت له السواد سلب عنه السواد او ما ثبت له الوجود سلب عنه الوجود
حمل هذا الاعتراض ثم قال وقد يقال ان هذا يلزم الناقض لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع
واقول اختلاف زمان الايجاب والسلب انما يتصور فيما اذا كان العنوان عرضيا معارفا ثابتا
للذات في وقت دون وقت واما اذا كان ذاتيا او عرضيا لازما فلا قوله ولم يحكم على السواد
جواب اخر يريد انا نرد ذلك السواد بين المعدوم والموجود ولم يحكم عليه بالمعدوم مطلقا حتى يتوجه ان
هذا الحكم غير صحيح لاستحالة كون الثابت في الذهن معدوما مطلقا غاية ما في الباب ان الصادق من هذه
المنفصلة هو الجزء الاول اما ولكن لا يلزم من ذلك كذب المنفصلة المذكورة التي هو مدعى الخصم ولقائل
ان يقول يلزم على هذا ان يكون الحق من هذه المنفصلة هو الجزء الايجابي اما وانتم لا تقولون به قوله
وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره اه واما جعله توهما لان المراد من النفي في قوله فيه نفي نفيه هو الحكم بالانتفاء
وهو لا يتوقف على تصور بل انما يتوقف على تصور الاطراف والنسبة الحكمية وان اراد بالضمير الراجع الاسناد بطريق

بطريق الاستخدام فهو ايضا ليس بصحيح لان الجزء الثاني من هذه المنفصلة سالبة والنسبة الحكمية فيها ليس انتفاء
المحمول عن الموضوع بل ثبوته له والحكم السلبي انما هو برفع هذا الثبوت وان اراد بالتصور الادراك مطلقا
ليتناول الحكم ايضا يكون الثاني عين الاول فلا يتصور التوقف بنفي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله وان
الوجود عندهم لما كان عين الماهية لم يتصور ارتفاع الوجود عن الماهية لاستلزامه ارتفاع الشيء عن
نفسه وهو ضروري الاستحالة وكون الشيء معدوما عندهم معناه ارتفاع ذلك الشيء نفسه لا ارتفاع الوجود
عنه سيجيء تحقيق القول فيه قوله وقد يجاب بان عدم خلوها اه عدم منافاته فلا نعيد قوله ولكنه باطل ايضا
لان الجزء الثبوتي اه ما ذكره جار في الحسيات ايضا كقولنا النار حارة فالدليل منقوض بها اذ المستدل
قائل بتعليله الحسيات قوله وهي حد لصدقها على المعدوم الاستدلال على كون الموصوفية وجوديه كون
الا موصوفية عدمية لصدقها على المعدوم ليس بمستقيم لان صور النفي قد يكون ثبوتية كالا معدوم
منقسمة بعض افرادها موجود وبعضها معدوم كالا واجب والا ممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم
كونه عدميا على الاطلاق فيكون صور النفي عدمية موقوف على كون ما دخله النفي موجودا فلو استفيد
كونه موجودا من كون صور النفي عدمية لزم الدور قوله وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لما سمي
ان النفس وان لم يتناول الجزء لكن الدليل الدال على بطلان كونه نفسا يدل على بطلان كونه جزءا ايضا ولم
يصح بذكر الجزء فيما سبق لانه داخل في الغير وما ذكر من الادلة على بطلان الغيرية بعينها يدل على بطلان الجزئية
ايضا كما اشرنا اليه فيما سبق وههنا لا يمكن ادراجه في الغير لان دليله لا يبطل الجزئية قوله او غيرها يعني به ما
كان خارجا عنها قائما بها قال الابهري اما كونها وجودية فلانها اما ان يكون نفس الموصوف والصفة فيلزم
عدم تعلقها وهو ظ الاستحالة او لا فيكون معانيا لاحدهما ضرورة فيكون بينها وبينه موصوفية اخرى وتسلسل ثم
قال ولقائل ان يقول لا نم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون منها موصوفية اخرى لم قلت وانما
يلزم ذلك لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع واشار الشارح الى دفعه بان المراد من المقسم الثاني ان يكون الموصوفية خارجة
عنهما في يكون قائمة بها ضرورة كونها نسبة بينهما فلها موصوفية اخرى ايضا لكن الموصوفية وقع جزءا وتسلسل الى غير النهاية
ولا حاجة بنا الى كونها محمولة وان بني على هذا التقسيم اخر لم يتعرض له وهو كونها خارجة عن احدهما نفسا لا اخر لكن يعلم

وقد يكون صح

هزار بار بشستم دهن بمشک و گلاب هنوز نام تو بردن نه وانی شاید

بطلانه من دليل القسم الاول فلا يلتبس بعدم الصحة به قوله الواسطة ثابتة بينها كالسابقة فان قلت هذا الكلام
ناقض له ههنا لان المطلوب نفي الشبهة عن البديهيات بثبوت الاشتباه فكيف يكون ذلك ان يقال انها قوم
بلغوا في الكثرة اه قلت المراد ان هذه القضية بديهية بل عدم الانفكاك ثابت بدليل كما سيأتي والمسلم عدم
تمام الدليل المذكور فقد اشتبهها جم غفير ونفاها الاكثرون فقد اشتبه عليهم البديهي فلا غرو به فلا استدراك في هذا المقام
قوم بلغوا في الكثرة اه الظاهر كلام الابهري انه دليل اخر على ثبوت الحال وليس كذلك لكثرة القائلين في العقليات لا تكسب
حجة بل المقصود تحقيق كثرة المفرطة في القائلين بثبوت الواسطة لسلام ثبوت الشبهة في البديهيات اذ نحن نوجه
قلة البديهي لا ينافي بداهته قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات ظاهر الاستدلال على انه ليس مفهوم المعدوم
انه ثمة ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر في هذه الدعوى لا يحتاج الى دليل لانه قد علم من قاعدة اللغة ان النسب
الداخلة في مفهوم الصفات المشتقة نسب تقييدية لا اخبارية والظاهر ان مراد المص هو ان مفهوم المعدوم
ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي الا انه ثمة ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر لسلام ثبوت
ذات المعدوم مطلقا فلا يرد ان الاقتضاء انما يصح اذا جعل هذا المفهوم معدولا واما اذا اخذ موجبة سالبة
المحمول فلا اقتضاء اصلا ولو سلم كونها معدولة فانما يسلم تحقق ذات الموضوع لو كانت صادقة وهو ممنوع وجه
عدم الورود هو ان المص لم يدع انه مقتضى بل مراده ان مفهوم المعدوم يدل على النسبة التقييدية وهو لا يقتضي
ثبوت ذات للمعدوم بل ذلك ان لزم فانما يلزم اذا كانت النسبة الداخلة في مفهومه نسبة حملية وعدم لزومه في
هذا الصورة ايضا لا يضر فعلى هذا ينبغي ان يكون بدل والا اقتضى تقتضي فتامل قوله وليس في ذلك كون قسم من
الشيء قسما له لا يقال ان الخاص العارض لمفهوم المعدوم مطلقا معدوم فيكون قسما من المعدوم المطلق
ولكونه رفعا لحقيقة المعدوم يكون قسما له لانا نقول المراد من المعدوم مطلقا هو المعدوم خارجا وذهنا ولا نسلم
ان العدم المضاف اليه معدوم بهذا المعنى بل هو موجود في الذهن وان كان معدوما في الخارج اذ يكون عدم العدم
المطلق المراد من العدم المطلق هو العدم خارجا وذهنا من غير ان يعتبر اضافته الى شيء معين ليناسب المعدوم
المطلق وتناوله لعدم العدم ظاهر لا خفاء به قوله والحمل للتغاير مفهوما اه يحصل هذا الجواب هو ان الذي
يقال له سوله يقال له انه موجود بعينه والسوله مغاير للوجود وذلك لان هناك شيئا واحدا يقال له تارة انه سوله وتارة

وتارة انه موجود فالمقول عليه فيهما واحد والمقولان متغايران فاذا القسم الى ان احدهما عين الاخر او مغاير له
ليست حاصرة بل هنا قسم اخر وهو ان يكونا متحدين من جهة ومتغايرين من اخرى قوله ومن ان الماهية
في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وتحصيل الجواب انه لا يلزم من عدم كون الماهية في حد ذاتها موجودة كونها
في حد ذاتها معدومة لانه كما ان الوجود زائد على الماهية فكذا العدم فيكون قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة وقيام الماهية المعدومة وان كان قيامها في زمان كونها موجودة بهذا الوجود اما على المشهور فلا يستلزم
الخلو الخارج والحال وقيل التمسك بالاستصحاب الى العادة الحال غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله
في خلق الانسان ذلك التدريج و لا يجد لسنة الله تبديلا ورد بان هذا دليل ظني الثبوت ظني الدلالة فلا يفيد
القطع بالتدريج قوله فان هذا الامر مستبعد جدا ممكنه هذا الامكان انما هو على مذهب من قال بتجانس
الجواهر الافراد واما عند من يقول بان الجواهر الفرد التي تالف الاجسام المحلة الحياة متخالفة بالحقيقة فلا
لامتناع انقلاب الحقائق فلا يكون مقدورا لكون الخلق غير مقدور وان بالانقلاب اعدامه وايجاد حقيقة اخرى مخالفة
للاول وذلك ايضا غير ممكن عند اكثر المتكلمين فانهم لم يقولوا على ان اعدام الموجود الباقي ممكن وذهب النظام الى
ان جميع الاجسام والاعراض غير باقية زمانين بل يجددها الله تعالى حالا فحالا وذهب الاشاعرة الى مثل هذا القول في
الاعراض وقال جمع من المتكلمين بجواز اعادة المعدوم بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التالفات التي بين اجزائها فيكون
لاجل ذلك الله الا ان يراد بالانقلاب انعدام التالف الذي بين اجزاء الاول وايجاد جسم اخر مخالف له في
الحقيقة قوله واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية قيل التمسك بالاستناد الى الاوضاع الفلكية غير صحيح
لان الحكماء يدعون الوقوف على استعدادات المزاج والشكل غريب سبب فاعلي لا تعلق معه من سبب فاعلي حتى
يحصل الاثر فاد الشيخ لا يمكن يتصل بها صورة الا بعد حصول اعتدال انسان وتغذيه ونشوه حتى يصير بعد مرور مدة
من الزمان انسانا كاملا وكذا الكلام في انقلاب الاواني واحجار البيت وما البحر قوله حدث شكل اي وضع غريب
فلكي فسر الشكل بالوضع لان الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار بسبب احاطة حد واحد او حدود به وهو في الفلكيات قديم
لا يتصور فيه التبدل والحدوث عندهم قوله بان ابني هذا ليس حرثي قد يتوهم ان هذا العقيم من الحسان فالقدح
فيها يؤول الى القدح في الحسب مع ان هذا القادح قائل بقطعية الحسان وليس بشيء لان المراد ان الشخص الذي ولد على فراشه

ولا بد معه

در لوح کاینات با قلم دو الجلال ... سر طور باد کک العز و البقا
مدحت تو است ارفع الطاعات من ... حرمت تو است انفع الاعمال

ثم صار طفلا مترعرعا شخصا بالیس جرسل هذا لا یتعلق بالحس بل من البدیهیات مع انه یحتمل ان یکون هذا المرئی
جرسل فیه ظهر فی الازمنة المتعاقبة علی صور مختلفة فظن لذلک انه اثنان ولم یکن هناک الا واحد قوله وکان له اخ ذو ثوب
کذوی الذباب اذا جاز تبدل الصورة وجاز ان یکون له ذوی کذوی الذباب جاز ان یکون بین الذباب جرسل
هذا المنقول حال قطعا عاجزا ان یکون جرسل قوله ولیس فیها احتمال التعقل القاطع فی الجزم وان لم یکن هذا الجزم مثل
الجزم بان الکل اعظم من جزئه وذلک لتفاوت بینهما لا یبلغ حد الجهل الحد بما ظنیا واعتبر القضایا الجزئیة فانها تبلغ
فی الجزم حد الاولیات مع انها یقینیة بعیدة عن الارتیاب قوله لانه امکان فرض الخلو اذ لا شعر بعض اعرض
بان عدم الشعور بعض الامزجة والعادات لا ینافی امکان فرض الخلو عن الجمع انما المنافی لعدم امکان الشعور فاسند
لا یستلزم المنع وجوابه ان المراد منع وقوع فرض الخلو عن الجمع ویلائمه قول الشارح فکیف نفرض الخلو عن ذلک البعض مع عدم
الشعور به وقول المص فلا یلزم الخلو الخلو فی نفس الامر وذکر الامکان للمبالغة فی منع وقوع فرض الخلو حتی اذا بری الامکانه
ومثل ذلک عبارة کلامهم قوله لا یدل علی جواز کون الکل ای جمیع اه لیس المراد جواز ان یکون بعض البدیهیات کذلک
الخصم لما ادعی ان یکون الجزم فی بعض القضایا ناشئا عن المزاج والعادة یستلزم جواز کون البدیهیات ناشئا کذلک
کفی فی دفعه ان یقال ناشئة الامزجة والعادات فی بعض الاعتقادات لا یستلزم کون الکل البدیهیات کذلک قوله
فاطلقان بحسب الظ دفع لما ذکر الابهری من المعارضة فی القطعیات لا یسلم امتناع التعقیض قوله وما هو الا
الجزم بعدمانها وعلیه انا لا نم ان العجز عن التعقیض فیهما لیس الا الجزم بعدمانها کیف ولو کان العجز للجزم بعدمانها لزم
الجزم بالتعقیض فی حالة واحدة وهو ضروری البطلان بل اذا تعارض دلیلان وحصل العجز عن الترجیح بعدمانها
علم قطعا ان فی احدهما خللا اذ مع موضع الخلل لنفاذه وذلک لا یستلزم الجزم بالمقدمات لا یقال انما یلزم ذلک بالتعقیض
لو کان الجزم بعدمانهما حاصلا فی وقت واحد لانا نقول اذا کان الجزم بالمقدمات احد الدلیلین فی زمان والنفی فی زمان
الزمان الجزم بمقدمات الاخر بسبب ظهور الخطا فیها کان هذا الوجه راجعا الی الشبهة الخامسة ولم یکن وجها مستقلا
وان لم ینتف لزم اعتقاد التعقیض لا یسلم الجزم بالمقدمات الجزم بالسبح وهذا هو الجواب بالحصة عن هذه الشبهة قوله
بعد تسلیم کون مقدمات ذینک تسلیم بدیهة مقدمات ذینک الدلیلین تسلیم حقیة تلک المقدمات ثم القول بانه یجوز
ان یکون فی احد الطرفین خلل لوجود الحجاب فیفتقر الخلل الی البدیهی لهذا السبب قبل بعدم حقیتها وهل هذا الا تناقض

من فرض خ

ومن زعم ان المنفی الذی اشیر الیه بقوله بعد تسلیم کون مقدمات ذینک الدلیلین اه لا یضر المستدل لان کلامه
فی الجزم بالبداهة لصحة المقدمة سواء کانت تلک المقدمات بدیهیة او لا فقد سهی لان حاصل الاعتراض
منع الجزم بالبداهة فی الصورة المذکورة قوله فلا یلزم رفع الثقة عن البدیهیات اه قیل علیه عدم تحریر المطلب علی
علی ما هو حقها قائم فی کلام بدیهی اذ لا یجزم بالجزم الحاصل واول العقل الصریح کالحکم بالنسبة بین الطرفین جزم
ایضا بان تصور واقع علی ما سبق فلزم رفع الثقة قوله ولذلک نقل المذهب ای نقل من ذهب الی مذهب
المناسب لسوق الکلام والمفهوم من تقریر الشارح ذکر المذاهب المتخالفة وهذا انما جاز الا ان الاول اظهر قوله
لیست من القضایا الاولیة لان المراد من الحسن والقبح المتنازع فیهما ما یکون متعلق الثواب والمدح والعقاب
والذم لا الحسن والقبح اللذان بمعنی الملائمة والمنافرة او الکمال والنقصان والعقل لا مدخل له فی الثواب
والعقاب وفی المدح والذم فی نظر الشارع قوله وادعی بعضهم ان هذا الحکم بدیهی کما نقل عن ابی الحسن وان زعم المص
هذا القول منه تلبیس منه کما سبق قوله منعا ای کذبا هذا الحکم فسر المنع بالتکذیب لان المنع انما یتوجه علی مقدمات
الدلیل المذکور دعویهم لا مقدمة دلیلهم قوله وهما ای الاشاعرة والحکماء وانه ای القدح والدواعی فی العبد
بناء علی انها سلسلة العلل الی الله عند الفلاسفة قوله فانهم قالوا الاعراض باقیة بقاء الاعراض العامة للنفس
کالعلوم والادراکات وسائر الملکات وان کان من قبیل البدیهیات الا ان بقاء بعضها کالالوان والاشکال
من قبیل الحسیات فان کان مخالفة الاشاعرة فیه موجبا لثبوت النفی فی البدیهیات کان الحسیات اضعاف غیر موثوق
بها وهم لا یقولون به اقول اما ما عاد المعدوم او تعاقب الامثال المسهور من الممکن بعدم بقاء الاعراض
وما هو ان البقاء المشاهد انما هو بتجدد الامثال مع ان القول بان البقاء المشاهد ما عاد المعدوم غیر معقول
لان العرض ان کان موجودا فی آن ومعدوما فی آن اخر وهکذا لزم تساوی نسبتی وجوده وعدمه فکیف یتصور
الجزم بقائه دون عدمه وان کان موجودا فی جمیع آنات زمان وجوده یکون ما فاسا غیر متطرق العدم علیه
وان کان موجودا فی آنین متتالیین ومعدوما فی آن ثالث لزم بقائه فی آنین وهم لا یقولون به وعلی
ان یختار کونه موجودا فی آن ومعدوما فی آن اخر وهکذا لکن لا تاثیر الحالة عن وجوده وکان تخلل
العدم فی آن لم یزل هذا التاثیر وان العدم قطع باقیا والعاملون بقائه قد استدلوا علیه بما یشعر بان

قیل الکلام فیما حصل التجدد علیا بموجبه وعلیه ذکر فعلا مد لا یلزم رفع الوثوق علیا مد انتهی

دوش میگفت که فردا بدهم کام دلت سببی ساز خدایا که نشیند نشود

مذهب الاشاعرة في بقاء الاعراض هو اعادة المعدوم حيث قالوا بالجاز وجود العرض الفرق الاجماع
مع تخلل العدم فيه دونه اولى قوله انتهاء الاجسام اي انتهاء كل واحد منها فحسب بذلك لان انتهاء جميع الاجسام
الى خلاء واما انتهاء كل واحد منها فاما الى خلاء كما في الجوهر او الى ملاء كما في سائر الاجسام ويجوز في سائر
الاجسام ايضا الانتهاء الى خلاء عند المتكلمين لتجويزهم الخلاء داخل العالم واما الحكماء فينكرون الخلاء
داخل العالم ويزعمون ان الاجسام في داخل العالم متماسة سطوحها بلا فرج واما الخلاء خارج العالم فهو
محض تقدير الوهم من غير نفس وليس فيه ما من شانه ان ينفذ فيه الجسم او ينتهي اليه بل هو عدم صرف ونفي محض
والمتكلمون يقولون بانتهاء الاجسام اليه وبامكان حصول الجسم فيه وما ذكره المص في الموقف الثالث من ان
الخلاء خارج العالم متفق عليه بين الفريقين مراده ان البعد الذي تقدره الوهم خارج العالم ليس مشغولا بالجسم
بالاتفاق واما البعد الذي تقدره الوهم داخل العالم فلا يخلو عن الشاغل عند الحكماء ويجوز عند المتكلمين
ويعارضونهم المراد من المعارضة معناها اللغوي اعني المقابلة لا ما هو المصطلح عند ارباب النظر فلا يرد انه ان
ادعى الحكماء بداهة هذا النقض فلا معنى لقوله ويعارضونهم فيه لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام
عليه الخصم والا فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في القضايا التي تدعى فيها البداهة قوله التاسع ايضا ذهب الحكماء
والمعتزلة الى ان الفاعل بالقصد والارادة يستوي نسبته الى طرفي الفعل والترك على سواء فلا بد من امر باعث على ترجيح
احد طرفيه على الآخر ويسمونه الداعي والغرض والعلة الغائية ومنعه الاشاعرة والمراد بترجيح احد طرفيه على الآخر ترجيح
الارادة بالاتفاق والخلاف في علية الارادة فانه كما يمكن ان يتعلق بالطرف الآخر فوقوع احد المتعلقين دون الآخر
مع امكان كل منهما لا يحتاج الى مرجح عند بعض المتكلمين وعند الحكماء لا بد من امر باعث عليه وهذا هو المراد من ترجيح احد الطرفين
على الآخر من غير ترجيح ههنا وما يقال من ان الحكماء ذهبوا الى انه موجب بالذات لكن لا على معنى ان فاعليته كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاشراق الشمس واحراق النار بل على معنى انه تام في فاعليته فيجب منه ما يكون معدا
للوجود من غير انبعاث قصد وطلب من علة المعلول وصدوره عنه فان تمثل نظام من الازل الى الابد في علم الباري
مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب وتلحق ان يقع كل موجود منها في واحد من الاوقات بقضاء افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل وهو التمثيل يسمونه عنايته ازلية وبعضهم يسميه ارادة وبهذا يندفع ما يرد من قول

بعض الفلاسفة ان الحكماء لم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لانه يفعل بالقصد والارادة من غير داعية قوله قالوا الانسان
محل بلا آلة ولذاته وكلام المص محتمل لوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان الانسان عند المتكلمين عبارة عن هذا
الهيكل المحسوس وليس عندهم نفس مجردة فيكون الانسان محلا لا آلة ولذاته واما الحكماء فالانسان عندهم
عبارة عن نفس ناطقة مجردة وهذا الهيكل المحسوس آلة فالانسان عندهم ليس محلا للالم واللذة بل محله ما هو
آلة له والمراد من اللذة والالم الحسيان منهما وهذا المحل ظاهر من العبارة ولذلك نقل الشارح كلام الامام تاييدا
لما ذكر قوله يمتنع بالبداهة اي الفعل اي بالقدرة والاختيار بناء على ان النوم والعدم ينافي القدرة كون النوم
مضادا للقدرة مذهب الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني من الاشاعرة واما غيره فيجوزون صدور الفعل عن النائم
ويدعون الفرق الضروري بين ارتعاد النائم وبين حركته عمدا ويسمونه جوزة المعتزلة توليدا في المعدوم كمن رمى سهما
فمات الرامي لاصابة السهم الاسهم فقتل به واما النائم فيجوزون مباشرته وتوليده الا ان النوم لا يضاد القدرة
عندهم قوله فكما فتوقف الجزم بها اه ليس المراد ما ذكر في الجواب اقامة الدليل على صحة القضايا البديهية
العقلية بالمقدمات البديهية او المنتهية اليها لدور ولا بيان ضابطة تميزها بل انه الوهم عن بداهة لبرهانه
لا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يعلم انه ليس من مجوزات الوهم ما يمنع بعضه وهذا لا سبيل اليه
بل غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود بل المراد بيان ان بداهة الوهم لا عبرة بها واما الجزم
في القضايا البديهية العقلية والتمييز بينها وبين بداهة الوهم موكول الى صحيح العقل المميز بين الحق والباطل
من غير احتياج دليل لاثباتها ولا افتقار الى ضابط للتمييز بينها وبين بداهة الوهم اذا كان الجواب بمقدمات
نظرية اه اذا كان الجواب بمقدمات بديهية توقف البديهي على النظري [illegible] تلك المقدمات البديهية وما
يتوقف عليها فيكون التوقف بالواسطة فيدور كما ذكره قبيل هذا حيث قال فتوقف الجزم بالبديهيات على الدليل
فيدور لان هذا الدليل متوقف على صحة المقدمات التي استعملت فيه قوله وندعون انهم جازمون بان للموجود اصلا
ليس المراد انهم ينكرون الوجود فقط كما يشعر به ظاهر العبارة بل انهم يدعون ان الشبهة صادقة في نفس الامر
سواء كان المحمول في تلك الشبهة الوجود او غيره على ما يصرح قوله وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها

الوهم

فالمنع بعاودها وفي فلا اشكال في ما ورد الاعتراض عليهم بانكم جزمتم بانتفاء الاحوال كلها ولزومه عما
ذكرتم من الشبهة لانهم يدعون ان الاحكام منتفية وانصار الانتفاء لازم لما ذكر من الشبهة فلزم
الاعتراف بثبوت نسبة ما فيناقض مذهبهم بالاف العنديه فانهم لا يعترفون بثبوت نسبة ما في نفس
الامر حتى ينقض بها بل يقولون الاحكام بمعنى النسب المعقولة لا الحكم بمعنى الادراك تابعة للاعتقادات
حتى ان هذا الحكم ايضا تابع للاعتقاد وليس في نفس الامر شيء بحق وليس المراد ان التصديق تابع
للاعتقاد حتى يلزم ان يكون قبل الاعتقاد اعتقاد اخر فيسلسل بل المراد ان وقوع النسبة تابع للاعتقاد
حتى اذا اعتقد ان العالم قديم كان العالم قديما بالنسبة الى ذلك المعتقد وحادثا بالنسبة الى معتقد
الحدوث وليس في نفس شيء بحق قوله وهل هو معرفة الله تعالى اما ساكتا على ان موضوع علم الكلام هو
ذات الله تعالى كما ادعى البعض واما على ان المراد بالمطلوب هو المقصد الاقصى في العلم فاذن المطلوب هو
مطابقته للواقع اي بعد الفكر لانه اذا علم مطابقته للواقع قبل الفكر يستحيل طلبه والنظر لتحصيله وما يقال
من ان المراد ما من كون شانه ان علم مطابقته فهو لا نزاع لانه لا يلزم ان يكون لا وعلة ظن مستدركا
لانه لا يلزم من كون شانه المعلومية كونه معلوما حتى يلزم الاستدراك قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى
بظن المطابقة يعني ان المراد ما يظن مطابقته لا ما علم مطابقته فلا يلزم استدراك قوله او غلبة ظن ورد
عليه ان ما ظن مطابقته لا يلزم ان يكون مطابقا فانه قد يكون مطابقا وقد لا يكون وغير المطابق جهل
فلا يطلبه عاقل فالسؤال عائد وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه يجوز ان يكون المطلوب المطابق بخصوصه
لا الظن الذي علم مطابقته او ظن مطابقته وحصول الظن الغير المطابق عقيب الانظار لا ينافي كون المطلوب
هو الظن المطابق غاية الامر ان نظائره يترتب على طلبه وهو جائز بل واقع كثيرا قوله الظن هو المعتبر تعليله
الظن لان الرجحان معتبر في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عن الرجحان الظن اللهم الا ان يريد
ان اضافة العلة اليه للاختصاص واشار الشارح رح بان المراد غلبة الاعتقاد الذي في الاول على الاخر
بمعنى وهو مصحح للتعبير عنه بعلة الظن واما الباعث فهو التنبيه على ان العلة اي الرجحان ماخوذ في تعريفه
والظاهر ان قوله الذي صفة للعلة لا للظن ويذكر بناء على ان ما الغلبة ليست للتانيث قوله ولان هذا الخاصة

مقصد ٥

ذهب

قوله

اعتبر من علة ما صاحب المقاصد بان صفة
عن غير واقع لا لاعتبار رجحان الحكم وجزمه

الخاصة غير شاملة لا فراد وقد يقال ان كلا من الثلث حاصلا شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن
بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب
فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار وفيه نظر لان الفكر الذي
يطلب به العلم هو الذي في المبادي القطعية على هيئة قطعية الانتاج والفكر الذي يطلب به الظن هو الذي يقع في
المبادي الظنية او القطعية لكن لا على هيئة قطعية الانتاج فهما متغايران نوعا وان اشتركا في كونهما حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي المطلوب الا ان يريد ما يطلب به العلم بحسب جنسه وهذا المعنى بعيد عن الارادة بهذا البيان لا سيما
في التعريف قوله والانقسام اليها خاصة لعل علة التعريف الرسمي يجب ان يصدق على كل واحد من افراد
المرسوم والانقسام لا يصدق على شيء منها واما المنقسم اليها هو ما منه العلم لا كل فرد من الاول ولا يصح هذا
التعريف والانقسام اليها خاصة لنفس الطبيعة وليس بخاصة شاملة للافراد قوله والجواب ان المراد بالفكر
ههنا هو الحركات التخيلية اعترض عليه بان الفكر هو الحركة في المعقولات بواسطة النفوس المتصرفة لا الحركات التخيلية
التي هي حركة النفس في المحسوسات واشار الشارح الى الجواب بان المراد بالحركات التخيلية هو الحركة الذهنية المقابلة للعينية
المحسوسة لا الحركات في الصور الخاصة في الحس المشترك التي تسمى تخيلا الا ان اطلاق الفكر على الحركة الذهنية
المقابلة للعينية المحسوسة غير متعارف فان الفكر يطلق على معان ثلثة الاول حركة النفس في المعقولات اية حركة
كانت اي سواء كانت من المطالب الى المبادي او بالعكس او غيرهما وبمقابلة التخيل وهو حركتها في المحسوسات
والثاني حركتها من المبادي المشعور بها بوجه في المعاني الحاضرة عندها طلبا لمبادها الى ان تجدها وترجع منها الى
تلك المطالب اي بمجموع الحركتين والثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين وهي من غير ان يوجد الحركة
الثانية فليس الحركة الذهنية المقابلة للعينية المحسوسة شيئا منها وحمل الذهنية محسوسة على الصور الحاصلة في
الحس المشترك حتى يكون المراد من الحركة الذهنية هي الحركة في المعقولات التي تقابل التخيل لا يحتمله اللفظ الا بتكلف
قوله حتى يتنظر والباقي فصل له لا يناقض ما سبق من انه تعريف رسمي لانهم يطلقون الجنس والفصل على
المشترك والمميز وقوله تحصيلها ليس المراد تحصيل نوع بل غير فعوله وغير ما تقييد له فلا اشكال قوله بل ما اوهم
شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب كالنفوس العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل المفضي الى الموصل

الاطلاق

الافراد الغاية ليس المعرف هو الفكر
مطلقا لا الواحد من خصوصيا تها فيلزم
شمول الخاصة لمعرفها على افراد من حيث
لو تنا افراد المطلق لا الافراد
باعتبار خصوصيا تها فتامل م

بصحيح النظر فيه الى مطلب خبري وانما قال ثم لان الباء اما للسببية او للالة وعلى التقديرين مبادر الترتيب
فلا يشملها واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي تشمله على البطء كونها سببا باعتبار النظر وشاملها
اياه وفي الصحفة السبب القريب هو النظر والباقي بعيد اغير اجتماعها قوله تعريفه الشامل لجميع اقسامه رد عليه
ان النظر الذي يطلب به الاعتقاد الجازم الذي لا يبلغ مرتبة اليقين خارج عنه لان المراد بالعلم هنا هو المعنى
الاخص الشامل للتصور والتصديق اليقيني والا يلزم ان يكون قوله او غلبة ظن لا يعبر به عن الاعتقاد المذكور
فيقي خارجا واما الجهل فلا يطلب عاقل فلا يسعى التعريف به وبالنظر الذي معه ما يحوله جهلا مركبا لا يطلب صاحبه
الجهل بل اليقين او الظن عاينه ان لا يكون غرضه حاصلا في بعض الصور يكون منها ترتيب لا يحال لانه وجوب
الترتيب بل هنا تالف فقط لا ما يقول العقل لا يقدر على الالتفات وملاحظتها الهاجس معا قصدا بل لا بد ان يلاحظها
شيئا بعد شيء فيلزم الترتيب قوله واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتق وقد يجاب ايضا بانه
لو كان مفهوم المشتق ما ذكرتما ان يكون المراد بالشيء مفهومه فيلزم اعتبار العرض العام في مفهوم الفصل
وان كان المراد الذات انتقض بما مر من الامكان الخاص ضرورة وكلاهما ظاهر الاستحالة فان قلت يلزم
التركيب في المشتق باعتبار الشيء في مفهومه حتى ينجه ما ذكر من الرد بل المراد ان مفهوم المشتق مركب من ما هو الاشتقاق
ومن النسبة الى موضوع ما فلزم التركيب وذكر الشيء ليرجع اليه الضمير ويظهر اعتبار النسبة في مفهومه لا لان الشيء
ثانيهما محمولا على ما قصد تعريفه بالمشتق فلا يصلح موقعا له فان اخذ منهما محمول عليه كان ثابت له المشتق منه مثلا عاد
الكلام الى مفهومه وان الشيء ليس داخلا فيه فان اعتبر محمول اخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الى الا يتناهى
هكذا افاد الشارح رحمه الله في المطالع وفيه بحث لانه ان اراد ان مفهوم المشتق غير مركب من النسبة وما
الاشتقاق في الواقع فهو مما لا اجماع اهل العربية وان اراد انه مركب منهما الا انه ليس محمولا على ما قصد
به فذلك ايضا مخالف للاجماع ومنافي لغرضه من هذا الكلام لان المقصود ان التعريف بالمفرد المشتق واقع
الا انه ليس فيه تركيب فلا يكون التعريف المذكور للنظر جامعا والقول بانه لا يكون محمولا على ما قصد تعريفه
فلا يصلح موقعا له قوله لعدم انتقاض التعريف المذكور المقصود بيان الانتقاض والحق ان مفهوم المشتق مركب
من الاشتقاق والنسبة الى موضوع ما لكن ذلك الموضوع المبهم غير داخل في مفهومه وما ذكر ان معناه له المشتق منه
ماخذ

مستدركا على الطوع

واخذ في المفهوم قلت بسر شيء م م

منه ليس لاجل ان الذات التي عبر عنها بالفرق له داخل في مفهومه بل ذلك لضرورة احتياج تعقل معناه الى ملاحظة
المنسوب اليه والنسبة لا تحمل على شيء اصلا لعدم استقلالها وكذا المجموع المركب منها ومن الجزء الاخر واما الجزء
الاخر اعني مفهوم المشتق منه وان لم يحمل من حيث هو على ما قصد تعريفه بالمشتق الا ان ذلك المعنى حصل على وجوه
مختلفة فان معاني المشتقات مختلفة اعتبر في كل منها معنى المشتق منه بوجه غير الذي اعتبر في الاخر ولو كنت كل كل
واحد منها على ما لا يحمل عليه الاخر فان الضارب للفاعل والمضروب للمفعول فوضع بازائها ملكة الانتزاع المشتقة
واطلق على ما يراد تعريفه فكما ان وقع التصرف في اللفظ باعتبار هيئات مختلفة كذلك وقع التصرف في المعنى باعتبارات
مختلفة ولا يمكن لنا التعبير عن تلك المعاني بالمطابقة الا بتلك المشتقات او بما يرادفها من اية لغة كانت
وما يقال من ان معناه الثابت له المشتق منه فهو لاظهار النسبة التي فيه الا انه مدخول مطابق له
فان النسبة الداخلة في مفهوم المشتق اذا لوحظت من حيث انها حالة بين الطرفين والملاحظة فهي جزء من
المشتق ويعبر عنها بذلك المشتق واذا لوحظت قصدا يعبر عنها بالثابت ويجعل محمولا ويعتبر منها وبين الموضوع نسبة اخرى
والا يلزم هنا ملاحظة هذا المعنى قصدا في كل مرتبة حتى يلزم التسلسل وهذا كما يقال في قولنا سرت من البصرة ابتداء
سيري منها فان معنى الابتداء من حيث انه حالة بين السير والبصرة والملاحظة هو معنى من وغير مستقل بالمفهومية
المعقولة فاذا اريد اظهار ذلك المعنى بلاحظ قصدا ويعبر عنه بلفظ الابتداء ويعتبر منه وبين البصرة نسبة اخرى و
لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الملاحظة لان تلك الملاحظة القصدية غير لازمة وظهر مما ذكرناه ان معنى المشتق و
وان كان ذهنيا لكن ليس لاحد جزئيه دخل في التعريف لانه انما يكون بما يصح حمله والحمل هو الجزء الاخر لعدم استقلاله
الكلي بالمعقولية فيكون التعريف بالمفرد وان كان المشتق مركبا فسقط تعريف الشارح العلامة اذ الشارح العلامة
مما ذكر في حواشي شرح المطالع ما قررناه الا ان العبارة قاصرة عن اداء هذا المعنى قوله والا وجب
تقييد الظن المذكور اه فساد المادة قد يكون بسبب عدم مطابقته للواقع وقد يكون بسبب عدم مناسبته للحق
وقيد المطابقة اخرج الفاسد من جهة المادة اذا كان فساده بسبب عدم المطابقة للواقع فلا يحتاج
قيد اخرج الفساد من جهة المادة اذا كان فساده لعدم مناسبته للحق وخل عما يعني بتناول المطابقة لنفس
الامر والمناسبة للحق بعيد عن الفهم والاستعمال ويمكن ان يقال ليس مقصود بيان تعريف ينطبق على الصحيح من النظر

الوجه

المطابقة

من النظر حتى يتوجه عليه انه لا يكفي ما ذكر بل المراد الاستدلال على ان المقصود ليس تعريف الصحيح منه والا احتيج
الى مزيد الزيادة وهذا التغيير وهو كاف فيما قصده بناء الاصل على ما ذكره الناظم على الصحيح بل يحتاج فيه
الى قيد اخر وهذا المعنى وان كان صحيحا في نفسه الا انه خلاف الظاهر من عبارته قوله ووجب ايضا ان يوجد
مكان اذا ابدل القيد المذكور في التعريف الى ما ذكر لا يحتاج لاخراج النظر الفاسد من جهة المادة
الى قيد المطابقة لان النظر الفاسد من جهة المادة لا يفيد شيئا عند الامام الا انه يريد الاخراج عاقول من يقول
باستلزامه قوله هو ملاحظة ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذكر الحاصل هو العلم مشيرا بالقصد
فيخرج الحدس فانه صرح في شرح المختصر بالقصد احترازا عن الحدس قال الابهري بيان هذا التعريف ان النفس
اذا تحركت مبتدئة من المطلوب طالبة للمبادي التي تتحرك في الصور المخزونة عندها وتستعرضها شيئا فشيئا ملاحظة لتلك الصور
الحاضرة عند الاستعراض تسمى نظرا فعلى هذا النظر هو الفكر لان الفكر اما حركة في المعقولات او الترتيب
اللازم للحركة الثانية والنظر هو ملاحظة المعقولات عند الحركة وهذا هو الاصطلاح المذكور في كتب القوم
قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل وهو الوجه المجهول الذي كان مشعورا به بوجه ناقص قوله
من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية هل المعقولات كيفيات والانتقالات فيها حركة وفي كل منهما نظر اما الاول
فلان المعقولات هو المعاني المدركة وهو قد يكون كيفيا وقد يكون كما وقد يكون جسما وغير ذلك فلا وجه
لجعلها كيفيا مطلقا والكيف هو علم الذهن الاشياء الا ان يقال لما كان العلم والمعلوم متحدين بالذات ومختلفين
بالاعتبار وكان العلم كيفيا جعل المعلوم ايضا كيفيا بناء على اتحادهما بالذات واما الثاني فلان الحركة
في الكيف هو التغير عن كيفية الى كيفية ومعنى ذلك على احتمال ان يحصل للممكن
الكيف كيفية واحدة مستمرة من مبدأ الحركة الى منتهاها غير قارة متبدلة فرضا في كل آن تفرض في زمان
تلك الحركة ولا يمكن ان تفرض في زمان تلك الحركة ولا يمكن ان تفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفية مفروضة يمكن ان يفرض بينها كيفيات اخر كما اذا تحرك الجسم الماء مثلا
من الحرارة الى البرودة كان الحرارة فيه من اول الحركة الى منتهاها امر واحد بالشخص يختلف نسبته الى غيرها من
الحرارات بالشدة والضعف فيتبدل نوعيتها في كل آن تفرض في ذلك الزمان ولا يمكن ان يفرض اتصال بين كيفية

في ذلك الزمان

بين كيفيتين مفروضتين بل كل كيفيتين مفروضتين يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر وما بين
المبدأ والمنتهى في الانتقالات في المعلومات كيفيات متفاوتة بالفعل ينتقل الذهن من بعضها الى بعض
دفعة كما في صيرورة الارض ملتهبة هواء ثم نارا وان اعتبر المعقول الواحد فليس فيه اختلاف
نسب بسبب الاشتداد والضعف او غيرهما حتى يكون فيه تبدل التنوعية فرضا فاما ان يقال
المقصود نفي انتقالات النفس في المعقولات بالحركة لاجلها حركة حسية وان يحمل حركة على رأي المتكلمين
ان قالوا بوجود الحركة في الكيف قوله هو تحديد العقل في المعقولات الى المطالب والفرق بين التوجه
والتحديد عند العامل يتغاير بما علل به الشارح بقوله وقد يقال هو ان التوجه الى المطالب كالشبيه
بمواجهة المبصر من غير قصد النظر عليه وتحديد العقل فيه هو الالتفات اليه بخصوصه طلبا لادراكه قوله
فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر صفة اعرض صاحب المقاصد بان رجع صحة النظر و
فساده الى صحة الصورة والمادة وفسادهما او فساد احدهما فيكون في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد
تجاوز وعبارة المواقف هو اختصاص التجوز بالانقسام الى الجلي والخفي واما قوله ولما كان المختار في
ترتيب العلوم هو ابتداء تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد على هذا التفسير وليس كذلك بل هو التقسيم
جار سواء فسر بالترتيب او بالانتقال واشار الشارح الى الجواب عن الاول بان الصحيح هو ما يؤدي
الى المطلوب والفاسد ما يقابله وهما وصفان عارضان للنظر صفة مسببان عن صحة المادة والصورة
وفسادهما وفساد احدهما فالباء في قوله بصحة للسببية فلا يلزم من كونهما خارجين عنها ما ذكره
الشارح ان ذكر هذا التعريف ليس لابتناء التقسيم عليه بل لكونه محتاجا اليه في باب التعليم فلا اعتبار
لابهام العبارة بعد وضوح المقصود قوله وهي بمنزلة المادة والصورة عليها بمنزلة المادة والصورة
في انها اهل الفكر بالامور المعلومة بالقوة وبالترتيب بالفعل لكونها مشابهتين للمادة والصورة
لكنهما ليستا بمادة ولا صورة اما لان المادة والصورة جزآن من الشيء وهما خارجان عن الترتيب
واما لانهما اي العلم والهيئة الحاصلة لها عرضان والمادة والصورة لا يكونان الا جزءين فان
العلة المادية والصورية وان كانت هي الاعراض في الجواهر الا ان المادة والصورة مختصان بالجواهر

ومن لم يفرق بينهما فقد غفل عن اصطلاح القوم وما ذكرناه مصرح في الاشارات وشرحه قوله
وانت خبير بان الاختلاف اشارة الى رد ما ذكره صاحب المقاصد من ان ما ذكره صاحب
المواقف توهم اختصاص انقسام النظر الى الجلي والخفي بالدليل دون المعرف وليس كذلك فان الجلاء
والخفاء كما يجري في الدليل يجري في المعرف ايضا واشار الشارح رحمه الله الى الجواب بان الجلاء والخفاء
بحسب المادة مشترك بين الدليل والمعرف الا ان الجلاء والخفاء بحسب الصورة مختص بالدليل لا يجري
في المعرف لان تقدم الجنس على الفصل وعكسه يتأتيان في الجلاء والخفاء الا ان تقدم الجنس اولى لعمومه
فلا يتصور في صورة المعرف اختلاف في الجلاء والخفاء فلذلك خص البيان به قوله ويحمل على هذا التحرير
ما وقع في كلامهم هذا نظر جلي له قبل يجوز ان يكون المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون مخصوص
صفة للنظر صحيحة وكذا في الخفاء والنقل الصحيح من ارباب هذه الصناعة بعد الاراءة غير لازم لان
ولهم ان هذا نظر جلي وخفي شائع والاصل في الكلام حقيقته فيحمل مراده عليهم على هذا والظاهر القول بكون المراد
بجلاء النظر كون مقدماته جلية اعتراف برجوع جلاء النظر الى جلاء مقدماته قوله فلا يثبت له موجب
بمعنى الدليل والحجة قوله والنظر الصحيح المشتمل على شرائط فسر النظر الصحيح بما ذكر ولم يفسره بالمؤدي
الى المطلوب لانه يريد ان الحكم عليه بافادة الظن والمطلوب بالنظر ليس الا بالعلم فيكون حاصل المعنى ان
النظر المؤدي الى المطلوب يؤدي الى العلم والظن اللذين هما المطلوبان منه لما سبق من ان النظر هو الفكر الذي
يطلب به العلم او غلبة الظن كالعاري عن الفائدة قوله في القطعيات احتراز عن هذا العقل ان النظر الصحيح الذي
في المقدمات الظنية الشهرية فانه يفيد ظنا لا علما ولم يذكر صاحب المقاصد هذا القيد وقال انه استغناء
بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من حيث المادة حيث لم
يناسب المطلوب وكانه يريد ان المراد من النظر الصحيح ههنا ما يطلب به العلم لا مطلق النظر الصحيح بدليل الجزء
اعني قوله يفيد العلم فان الحكم بافادة العلم يقتضي ان كل نظر صحيح بل على النظر الصحيح الذي يطلب به العلم وهذا
النظر انما يصح اذا كانت مقدماته قطعية واما اذا كانت كلها او بعضها ظنية يكون هذا النظر بالنسبة
الى المطلوب الذي هو العلم نظرا فاسدا من حيث المادة وان كان صحيحا اذا كان المطلوب الظن قوله اي منافية رد

ظن

رد لما قيل الموت ليس ضد العلم لكونه عدميا ولاستحالة اجتماعه بالبيت لذاتيهما بل لفوات
شرطه وهو الحيوة وقال الآمدي جعل الموت ضد العلم على مذهب من يقول انه وجودي واما
من يقول انه عدمي فيزيد قيدا آخر وهو ولا يفوت بشرطه ولو صح ما ذكره لامتنع التضاد مطلقا
اذ ما من شيء يقدر منهما تضادا الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات
شرط احدهما قوله وفي نهاية العقول المقصود من هذا النقل تحقيق ان المراد بالنظر ههنا هو الفكر
التصديقي وقد يقال فائدته بيان ان الامام قائل بالكلية فان المنقول من نهاية العقول يفيد
ان كل نظر صحيح يفيد العلم واما قوله قد يفيد فما قال بان المراد بالنظر ههنا مطلق النظر صحيحا كان او
فاسدا الصحيح ان بعض افراد النظر الذي هو الانظار الصحيحة مفيدة للعلم لكن العبارة اعني قوله قد يفيد
لا تدل على هذه الكلية وان لم يكن منافيا لها قوله ان كان معلوما كان ضروريا او نظريا فقد يقال هذا
الدليل مفروض بافادة النظر فانه ان كان ضروريا يلزم ان لا يختلف العقلاء فيه وان كان
نظريا يلزم استناد افادة النظر الى افادة النظر لانهم يدعون العلم فيه بالنظر فقط فلزم اثبات الشيء
بنفسه وجوابه ان يختار انه ضروري والنظر الضروري يجوز اختلاف العقلاء فيه دون الطرق القطعي
واما ما يقال من انه لا اختلاف بين العقلاء في افادة الظن لما يصح في المهملة فان النظر قد يفيد الظن
بالاتفاق واما على ما ذكره الآمدي من الكلية فلا تصور الاتفاق في افادة الظن فان النظر الصحيح في
القطعيات لا يفيد الظن عندنا قوله وانه ناقض فان قلت معنى اثبات الصحة النظرية هو ان
العلم بها مستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا
للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا بين الكلام على ان
اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات لا مرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني
العلم بحقيقتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المنتجة لكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا
كما ذكره الفاضل الهندي رحمه الله اقول لا شك ان مبنى الكلام ما ذكره لكن الكلام في شان
ذلك المبنى فانا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء علم

بالاسلام اولا فان العلم بالاسلام يتوقف على تصور هذين التصديقين ولا يمكن التصديق
بالنتيجة لا يتوقف على تصورهما غاية انه اذا تصور التصديق بالمقدمتين المرتبة والتصديق بالنتيجة جزئية
العقل بالاسلام وهذا لا يفيد التوقف قوله قلنا المدعى عندنا اه زعم بعضهم ان الاولى انما يفيد
المراد من الادلة المذكورة هو انه لو افاد النظر العلم افاد كونه مفيدا للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء
على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم واسقاط اللازم يستلزم اسقاط الملزوم وعليه منع ظ اذ لا نسلم انه افاد
علما افاد كونه مفيدا للعلم ودعوى كونه لازما بينا غير ضرورى ولا جبر من عليه قوله فاختار طائفة منهم
الامام الرازى انه ضرورى لا خفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول لطرفى باب
الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا كما ذهب الامام الى من قلنا الكلام فيما اذا
اخذ عنوان الموضوع هو النظر وقيل النظر او كل نظر على شرائط تفيد العلم وما ذكر من التفصيل انما
هو فى الخصوصيات قوله وبالجملة انه من حيث هو مط اه ظاهر العبارة يدفع توقف الشئ على نفسه
لاعتبار الجهتين فى الموقوف والموقوف عليه الا ان المقصود بيان لزوم كون الشئ الواحد حاصلا
وغير حاصل فى حاله واحدة والمقصود من قوله من حيث هو مط ومن حيث هو انه الطلب اثبات كونه حاصلا
وغير حاصل لاعتبار الجهتين فى الموقوف والموقوف عليه قوله والمهملة العائدة الى الطرفين تفيد العلم لا بحال النظر قد
تفيد الجزئية فهذه القضية جزئية كما صرح به الشارح وحيث قال قد يفيد العلم فيكون المدعى موجبة جزئية و
هو اى هذا المدعى الجزئى لانا نقول لفظ قد لا يفيد الوقت لا بعض الحكم فيكون المعنى ان النظر يفيد فى
العلم وليس يلزم منه ان يكون النظر مفيدا دون بعض وما ذكره الشارح من ان المدعى موجبة جزئية و
ليس لان قد يفيد بعض الحكم بل لان المهملة فى قوة الجزئية وليس الامر من كون الحكم مفيدا فى بعض الاوقات دون
بعض تجوزا ذلك بحسب نفس الامر بل الامر ان اللفظ لا يدل على بعض الحكم قوله فنقول النتيجة فى كل قياس
معلوم الصحة لزوم النتيجة للقياس غير استلزام العلم بالنتيجة فلا يلزم المصادرة قوله فيما نحن فيه بديهيان
اه فح يكون ما ذكر فى صورة الدليل بيان هى القضايا التنبيهات ولم يذكر الكبرى القياس الاول لظهورها بحيث
لا يحتاج الى بيان كما اشار اليه بقوله لا شبهة فيها قوله ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى فرع فى باقى هذه المقدمة انما

يفيد الا ه

بعض ه

انما يحتاج اليها بناء على ما سبق من ان العلم بالنتيجة كما يتوقف على العلم بالمقدمتين المرتبتين يتوقف
ايضا على العلم بالاستلزام وهذه المقدمة يظهر مقصود المستدل وهو اثبات الشئ بنفسه والا فالموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفس الافادة فلا يلزم التناقض فتدبر قوله
واعلم ان ذكر المهملة فى تحقيق الجواب استطرادا ان كان المراد فى الشبهة يعنى لزم اثبات النظر بالنظر لزوم
اثبات كون النظر مفيدا للعلم بكون النظر مفيدا للعلم كما هو الظ فلا فرق بين الكلية والمهملة فلا يكون
ذكر المهملة فى الجواب استطرادا وان كان المراد لزوم اثبات كون هذا النظر الجزئى مفيدا للعلم بافادة هذا
للعلم بناء على خواص الكلية يكون ذكر المهملة استطرادا فى الجواب لان هذا المعنى لا يجرى فى المهملة او دون
هذا الجزئى فهاهنا معلوم فح يكون قوله فان قلت اه عين الشبهة المذكورة مع جوابها فيلزم الاستدراك
قوله فلازمه الظ واما قال فلازمه الظ لان اللازم فى الحقيقة اطلاق المرئى وهو اما السلب الكلى كل
واحد منها مستند الى الاخر واما الدور ان عاد قوله لم يخلف فيه اكثر العقلاء والظ فى العاج ان حال
لم يخالف لان المقصود مخالفة اكثر العقلاء ولا وقوع الاختلاف فيما بين اكثر العقلاء قوله الى سومنات
اسم لصنم كان فى بلاد الهند وكانوا يعظمون غاية التعظيم ويعدونه اعظم اصنام ويزعمون ان الارواح
اذا فارقت الاجساد اجتمعت اليه فيثيبها فيمن شاء ولما سمع السلطان محمود بعظم الهند اماته سنة
عاشر شعبان سنة ست عشرة واربعمائة غزنه على حدة فى ثلثين الف مقاتل سوى المطوعة ووصل الى
القلعة التى فيها ذلك الصنم فى ذى القعدة تلك السنة واخذ القلعة وكان ذلك الصنم مجوفا طوله خمسة اذرع
بكسر واحد وبعضه وحمل بعضه الى غزنه وجعله عتبة الجامع الذى بناه فى غزنه ان يعرض بان احكام الحس
يقينى ولا نقول بضرورة جميع الحسيات بل الضرورى الحسيات الى الجزم النظرى بسرايتها عن موجبات الغلط وصحتها
نقول فكذا الكلام فى العقليات الصرفة قوله ان كان ضروريا يظهر خطاؤه لاستلزام الخطاء فى الضروريات
والمراد الضرورى القطعى فلا يرد ان التصديق التقليدى ضرورى مع انه يظهر خطاؤه قوله وسئل لا يقال
اذا توجهنا الى الاعتقاد الحاصل عقيب النظر وقلنا العلم بانه علم وجدنا اجمعنا الى نظر اخر لكن لا يلزم منا
هذا القصد والتوجه ذلك ينقطع السؤال لانا نقول المدعى ان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم وان كونه
علما

معلوم فاذا فرض ان الجزء الثاني من هذا المدعى نظري احتاج الى نظر ثان يفيده فيحصل من ذلك ان الحاصل بعد
النظر الاول علم وكون هذا الاعتقاد ايضا علما نظريا على ما هو المفروض فيحتاج الى نظر ثالث فان لم يحصل
هذا النظر الثالث لم يعلم ان الاعتقاد الحاصل من النظر الثاني علم فجوز عند الناظر ان يكون غير مطابق للواقع
فلا يعلم ان الاعتقاد الحاصل من النظر الاول علم فلا يكون كونه علما معلوما فلم يثبت هذا الجزء من الدعوى
قوله فهذا يشبه على الضروري الحاصل بعد النظر بالنظري اذ لا يخفى ان مناسبة المقدمات التي وقع فيها النظر
للمطلوب لازم وتلك المناسبة لا تكون بدون اشتمالها على طرفي المطلوب ولا شك ان معرفة النظر الاول انما تشتمل على
طرفي المطلوب الاول والمقدمات مغاير لهما في الطرفين فلا تصور تشتمل تلك المقدمات على الحد يكون حدود
القياس كما حققه الشارح انتهى قوله لانه لا يجمع مقدمتان هذا الجواب منع وسند فلما كان المقدمة التي
منعها مستندا لا علم لها في كلام الخصم ولم يكن لمعارضه وجه في قانون المناظرة اشار بقوله والتوجه عن العلم
الى ان الدليل المذكور لا يشتمل تلك المقدمة لا يفيد بل انما يدل على امتناع التوجيه ونحن نقول به ايضا ولا يلزم
من امتناع اجتماع التوجيهين امتناع اجتماع العلمين فظهر ان قوله والتوجه من تمام الجواب وقوله وفوق بعضهم
واجاب عن الشبهة بكلام غير ما ذكرنا وقع في الشرح ومحصول جواب المص لا نسلم ان الذهن لا يقوى على استحضار
مقدمتين معا اذ من المعلوم ضرورة ان الذهن يستحضرهما طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما وقوله
من توجهنا الى مقدمة سلم لكن لا يجدي نفعا لان التوجه الى مقدمة عن العلم بها ولا يلزم من امتناع اجتماع
التوجيهين الى مقدمتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين فان التوجه الى الشيء هو ملاحظته قصدا وكما
ان التفات النفس الى مقدمتين دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند الذهن بالملاحظة احدهما قصدا
والتوجه بالقصد الى الاخرى فممكن الا ان الاولى بلا حصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا فيمتنع
وحضورهما على هذا الوجه هو المحل الذي يتنازعه والمناقشة بان طرفي الشرطية من قبيل التصور ولا حكم فيه كلام
على السند على ان الضرورة غير فارقة بين التصور والتصديق والمقصود التنبيه لكون الاجتماع في احدهما
على جواز في الاخر ومحصول الجواب الذي ذكره الشارح هو ان الواجب في استحضار النتيجة هو النظر
اي الحركة الفكرية الواقعة في المقدمتين ولا يجب في ذلك اجتماع المقدمتين بل يكفي حضور احدهما عقيب الاخر بلا فصل

الاول

المص

كما يستحضر

قوله النظر لو افاد العلم قال صاحب المقاصد بناء على ظاهر تقرير المص الحق ان افاد النظر يتوقف
على العلم بعدم المعارض بل انما يتوقف على انتفاء المعارض في نفس الامر او كثيرا ما يحصل لنا يقين بما
ولا نظر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وزاد الشارح وجوه في الدعوى وعلم ان
المفاد علم وفساد هذا الجواب ومحصوله ان المدعى هو ان النظر يفيد العلم وان كون المفاد به علما معلوما
فلا يلزم من العلم بعدم المعارض اذ مع العلم بوجوده يحصل التوقف واذا لم يعلم عدمه ولا وجوده لم يعلم
ان ما افاده علم ضرورة لانه لو اخطر المعارض بالبال لم يجزم بانتفائه بل يجوز وجوده فلا يعلم ان ما
افاده النظر علم ثم زيف بعد ذلك بقوله بل جوز كون بعضه حقا الى انه يمكن تقرير الشبهة بالنظر الى الاصل الاول
من غير اعتبار ضميمة بان لو لم يعلم عدم المعارض ولا وجوده احتمل عند الناظر وجوده فلا يحصل له اليقين من النظر
بل جوز ان يكون الواقع نقيض ما ادى اليه النظر فظهر ان اليقين يتوقف على العلم بعدم المعارض في نفس
الامر فسقط جواب صاحب المقاصد واحتج الى ما ذكر المص قوله النظر الصحيح اه وقد كان ايضا لما مر
من اختيار كونه نظريا وجواز انتهاء سلسلة الانظار الى نظر يفيد العلم بان كل نظري يفيد القطع لا معارض له
ويكون عدم المعارض لهذا النظر المخصوص باعتبار خصوصه بديهيا وان كان باعتبار كونه من افراد
النظر نظريا على ما مر تحقيقه قوله بل في الاولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه اي بالذات
وانما قيدنا به لان توقف العلم الضروري على النظري جائز اذا لم يكن عليه بالذات كما في قولنا ان لنا
لذة من به العلم الحاصل بالنظر فانه ضروري وجداني موقوف على الحاصل من النظر الا ان هذا التوقف
ليس بالذات بل الموقوف على العلم النظري انما هو حصول وتوقف العلم بواسطة توقف معلومه لا بالذات
واستناد العلم الضروري الى الاخر ليس بطريق الاكتساب لعدم توقفه على مقدمة اخرى وترتيبها بل ينشأ
من الاول لفظا من غير انضمام امر اخر اليه وترتيبها قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي معلوم
بالضرورة اه اي الضروري هنا البديهي لا يخفى انه واجب [illegible] حصوله ومن توهم ان الضروري مناسب
بمعنى البديهي لانه قد استدل على عدم المعارض فيما سبق بقوله اذ موجب التوقف اه فقد اغلط لان ما سبق
من الاستدلال انما هو لبيان انه لا بد من العلم بعدم المعارض لا لاثبات عدم المعارض وهذا ظاهر

الاولى

العلم

اللذة

ومن لم يفرق بينهما قال ما شاء ولعل ما شاء قوله ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول
غير دلالة الدليل بافادة النظر لان توقف دلالة الدليل على العلم بالدلالة ضروري الانتفاء فالمزيد
منه بين عدم التوقف مستقبح لا لان دلالة الدليل عين النظر كيف والدلالة صفة الدليل وافادة
النظر صفة للنظر فهما متغايران قطعا الا ان الدلالة بالفعل لما كانت مسببة عن افادة النظر اطلق الدلالة
عليها مجازا مرسلا قوله لزم الدور وقد يقال افادة النظر العلم بالمدلول ان توقف فانما توقف على التصديق
بدلالته عليه وهو لا يتوقف على التصديق بالمدلول بل على تصوره فقط فالموقوف عليه تصور المدلول والموقوف
هو التصديق فلا دور لاختلاف الموقوف والموقوف عليه لا يقال التصديق بدلالة الدليل تصديق بحقية
النسبة بين المفاهيم فكما يتوقف تحقق النسبة بينهما على تحققها يتوقف التصديق بحقية النسبة على التصديق بتحققها
فيدور لانا نقول لا نم ذلك فان التصديق بدلالة الدليل على المدلول هو التصديق باستلزام الدليل
للمدلول والتصديق بالاستلزام لا يكفي في التصديق بتحقق اللازم بل لا بد معه من التصديق بوجود الملزوم
وهو المقدمات المترتبة على الهيئة المنتجة وقد نعلم الاستلزام بين الحالتين مع العلم باستحالة الملزوم واللازم
فظهر ان التصديق بثبوت النسبة بين الشيئين لا يستلزم التصديق بوجود اللازم فضلا عن الموقوف
فالاولى في بيان لزوم الدور ان يترك الدلالة على معناه ويلتزم الاستعاره في التردد ويعلل
توقف دلالة الدليل على العلم بالدلالة لزم الدور لان العلم بالدلالة فرع تحقق الدلالة لان العلم تابع
للمعلوم وحكاية عنه قوله وكونه دالا بالفعل امر اضافي يعرض له بعد النظر فيه نوقش فيه بان الدلالة
عين افادة النظر للعلم بالمدلول اياه على ما مر من تفسير الدلالة بالافادة والقول بكونه عارضا للدليل
بعد افادته للعلم بالمدلول قول بتغاير الشيء عن نفسه وقد عرفت فيما سبق ان الدلالة بالفعل ليس على
افادة النظر بل من سببها واطلاق الدلالة على الافادة منا من طريق المجاز وسها المراد من الدلالة
نفس معناه ولذلك قيد الشارح رحمه الله الدلالة بالفعل فلا اشكال وليس هذه العبارة مثل ما وقع من المص
في شرح المختصر حيث قال وتصور الغير يتوقف على الشعور بالحد الحقيقي معلل بكذا الغير واعترض عليه بان تصور الغير
هو على العلم الحقيقي المعلوم فلا معنى لتوقفه عليه واجاب عنه الشارح في حواشيه بانه يمكن ان يراد بتصور الغير

فافاده

التعبير كونه مقصودا معلوما ولا استحالة في توقفه على حصول علم خرثي متعلق به قوله فلما هو واجب الحصول
بعد ما وقد يجاب ايضا بان مقدوره المكلف به اعم من ان يكون بنفسه او بطريقه والعلم النظري
وان كان واجب الحصول بعد النظر الا ان النظر الذي هو طريقه لما كان مقدورا لم يصح التكليف به
وان كان غير مقدور بالذات فيمكن حمل جواب المص عليه بحمل الباء على السببية في قوله والتكلف بالنظر
اي التكلف بالعلم سبب النظر ومقدوريته ولا يخفى انه خلاف المتبادر من العبارة قوله فالاولى في
الجواب ما ذكره الامام الرازي اه هذا انما نم في الضروري بمعنى الاول واما في الضروري الذي هو وقف
بعد تصور الطرفين على امر اخر من حس او تجربة او غيرهما فلا قوله فهذا الذي ذكره من صحة التكليف
اه هذا المنع غير مفيد لان التكليف بغير المقدور وان جاز عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاجماع ولما
الاعتراض بان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بغير المقدور ولكن لم يجوزوه مطلقا بل الجوز
عندهم بعض منهم والعلم الواجب الحصول بالنظر ليس منه فساقط لانه مقدور الله تعالى لان الحاصل عقيب
النظر حاصل بخلق الله تعالى على سبيل العادة فمثله يجوز التكليف عندهم وهو المنع بالذات كتكليف الخلق
وما ذكر ليس من باب التعليل قوله الثامنة لو افاد النظر العلم اه ولا يتقض بين الشبهة بالظن لان
ليس شرطا في النظر فلا يصح المقدمة القائلة بان النظر والظن لا يجتمعان لان النظر مضاد للظن المطلوب
ومشروط بعدمه لا يقال النظر يطلب الظن لا يجامع الظن والا لزم طلب حصول الحاصل لانا نقول
للظن مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان يطلب البعض عند حصول اخرى قوله الاول
ان الحقائق الالهية لا تتصور اي ما كنه كما يفصح عنه دليله فلا يرد عليه انها انما تتصور فكيف حكمتم عليها
بامتناع التصور ولا يرد عليهم ايضا انه اذا لم يكن شيء من الصور ممكنا امتنع الاكتساب مطلقا لانهم
قائلون بالبداهة في غير الاثبات قوله ملزمكم في الظن ايضا لانهم يزعمون ان التصور بالوجه كاف
في الظن دون النقيض فلا يكون جوابهم جوابا الا اذا ... كلام في نفسه غير صحيح والمراد ان الجواب الصحيح
في الظن جوابا في العلم ايضا قوله الوجه الثاني ... اقرب الاشياء الوجه الاول يختص بالالهيات والطبيعيات
ايضا يعني لو كان نظر العقل مفيدا للعلم في الالهيات والطبيعيات مطلقا لما بدعة الخصم لكان اقرب الاشياء و

والمستحيل الذي لا يجوز التكليف به عندهم هو عدم الظن

وهذا الوجه هو

واولاها بان يكون معلومة له بحقيقتها واحوالها بديهية التي يشير اليه كل احد بقوله انا وهذه الملازمة
ضرورية لا تقبل المنع وليس مراد المستدل ان يقال اولى الاشياء بالمعلومية بديهية حتى يمنع وسيجيء
بالقوى الحساسية فانها لا تدرك بل هي لازمة مما يدرك بالحس ولكل واحد من القوى الحساسية نوع من الادراك
يتعلق بنوع من المدرك لا يتجاوزه وتلك القوى ليست من مدركات نفسها بخلاف نظر العقل فانه مفيد العلم
مطلقا في الالهيات والطبيعيات على ما يدعيه الحكماء والشارح الابهري رحمه قرر هذا الوجه على وجه يكون
مختصا بالالهيات قال لو كان النظر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل التصديق بنسبة الاشياء الى ذوات
الباري تعالى والتصديق يستدعي العلم بالطرفين وهو غير حاصل لان اظهر الاشياء الانسان واقربها اليه بديهة
المشار اليها بقوله انا وهي غير معلومة قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي وقد يقال التصديق عدم
يتوقف على تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة كما يظهر من الدليل السابق فاذا لم يكن النفس معلومة بحقيقتها فكيف
التصديق بوجودها بديهيا ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المستدل بهذا الدليل الاول كما يشعر به اختلاف
الدعوى بالعموم والخصوص وعلى تقدير الحمل ما يحتمل ان يقال اشتراطهم فيما عدا التصديق بالوجود ويكتفون
فيه بالتصور بوجه ما ويحتمل ان يقال اشتراطهم انما هو في الالهيات دون ما عداها قوله وهذا هو قبيل التنبيه
بالادنى على الاعلى رد كما ذكره الابهري من ان التمسك بالقياس الفقهي لا يفيد في العقليات قوله لا يفيد العلم
بمعرفة الله تعالى الظاهر ان لفظ العلم زائد وقع سهوا من الناسخ قوله بعد علمنا بصدقه في احواله كلها يحصل عندنا
قضية كلية صالحة لكبرى الشكل الاول وتحصل كبرى الصغرى سهلة الحصول بان يقال هذا صادق وكل ما هو قوله
فهو صادق فيعلم بان هذا صادق وتتوقف كونه صادقا في جميع احواله على كونه صادقا في قوله قال الابهري
قول المعلم انما يفيدنا لو علمنا صدقه وصدقه اما ان يعلم بقوله فيلزم الدور لان ذلك انما يحصل لو علمنا ان الله
صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في من [illegible] ذلك يتوقف على العلم بالله تعالى فاذن قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى
الا بعد العلم بالله تعالى فالو استفدنا بالله تعالى [illegible] المعلم لدار قوله فيه كفاية في معرفة الامور الالهية يحتمل عدم كون
ان يعرف بالعقل كونه صادقا في جميع اخباره فيعلم منه صدقه في خبره بالله تعالى فلا يلزم كفاية العقل في الامور الالهية لما
المعلوم بالعقل كونه صادقا في جميع اخباره وهو ليس من الامور الالهية قوله [illegible] قوله امرت ان اقاتل

نفسها

غير المستدل بالدليل

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد ويعترفون بوجود الصانع كما حكى
عنهم في قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فلو كان العقول كافية لكان
الواجب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك الى قتال ان يقول يجوز ان
المراد والله اعلم امرت ان اقاتل الناس حتى يؤمنوا ولما كان الاصل والعمدة في الايمان التوحيد اكتفى به
لا دلالة في الحديث على وجوب القول من النبي بل عدم انهاء المقاتلة بعدم كونهم مؤمنين اللهم الا ان يقال انه
خلاف الظاهر فلا يرتكب من غير ضرورة داعية اليه قوله ولهم اي للملاحدة وجهان ما ذكرهم من الوجهين ان لم
يفدكم شيئا فقط سقطا بالكلية والا بعد اعترافهم بادراك علم نظري في الالهيات من غير امام ومعلم لا يمنع الرطب
الشانه وانما يلزم ذلك لو لم يكن تركيبا الوجهين المذكورين لاثبات المطلوب بواسطة ارشاد الامام المعصوم والفائدة
قوله ولا يجب علينا نظا لمعبارة بعضي ان عطف على قوله لا يجب عنه الا ان تفرعه على العدل والاختيار
غير صحيح لان العدل والاختيار لا يفيدان الوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم بل تفرعه على اسناد الحسن والقبح العقليين
ويمكن ان يقال قوله ولا يجب عليه ليس عطفا على قوله لا يجب عنه بل على قوله قادر مختار وان كان على خلاف الظ
رعاية جانب المعنى قوله فهو خارق للعادة اوما درما سكر او سكر قليلا ان كان مع استتراب يسمى خارقا للعادة
والا فاقدا فهو فعله الصادر اي الاثر الحاصل منه لا ما هو من مقولة الفعل ذاته كيف وانه انفعال لا فعل قوله
ودوام او اكثري فيكون عاديا ولعل بالنظر الى عدم طرو المنافي والاكثرية اذا طلق ولم يقيد بعدم طرو المنافي
فلا ينافي ما سبق من الكلية لانها مقيدة بعدم طرو المنافي كما سبق قوله لكان ذلك العلم اضطراريا لفقدانه ورد عليهم
انه اذا [illegible] العلم النظري مع العقد عن دليله بعد تحصيله بالنظر يكون ذلك [illegible] الله تعالى فلا يكون مكلفا به
فلزم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اللهم الا ان يدعى اسقاط [illegible] العلم النظري بدون تذكر الدليل
وانه خروج عن الانصاف فانا نعلم بالضرورة انا نتذكر مساواة [illegible] الملك لعابتين مع الغفلة عن
دليلها قوله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف الالهية [illegible] غير جائز فان المعارف النظرية واجبة
في جميع اوقات المكلف وليس كالتكليف بالافعال البدنية فانها تجب في وقت فاذا اديت فيه سقط
وجوبها الى ان يكون [illegible] عند ذلك يتجدد الوجوب فلو اديت مثل ما اديت في الوقت الاول كان مثلا واجبا

موحدين لكونهم

لا مقارنة

ولا متبعاد

الدوام

الدوام

واما قولهم تكليف المعارف لا يجوز لانه تكليف بتحصيل الحاصل فالجواب انه لا يجدي له التكليف لا يرفع
التكليف ولا سيما المعرفة الحاصلة واجبة ولا يلزم العصيان النوم والغفلة والنسيان لانا جعلناه
في هذه الاحوال لعدم طرو ضدها طارد ما حال الملزم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذا كان حصولها
غير مقدور اذ قد عرفت ان المراد من ارتفاع التكليف ان لا يبقى واجبة قوله يعني مركب الاصل العيار
المركب هو الذي يستغني عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم لانه ان للخصم ان يكون مانعا لكون الحكم في معللا
بعلة المستدل وذلك اما بالمنع عليتها او بمنع وجودها في الاصل والاول يسمى مركب الوصف ومرضه
اصول الفقه قوله لا يلزم تحصيل الحاصل بالجواب من قبل المعتزلة غير صحيح فانهم قد اتفقوا على جواز اجتماع
المثلين الا شرذمة منهم في الحركات وتحصيل الحاصل انما يلزم لو كان العلم الحاصل من النظر عين
من ابتداء النظر وهو ممنوع او يجوز ان يكون مثله على رايهم فلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا ان لزم تحصيل الحاصل
فانما يلزم اذا كان العلم النظري حاصلا عند تذكر النظر واما اذا غفل عن النظر والعلم النظري المستند
اليه فتذكر النظر على تقدير توليده للعلم بالمنظور فيه لا يستلزم الحاصل لان الغفلة عن الشيء جهل به مع وجود
ما يقتضي ادراكه كما سيجيء في الموقف الثالث قوله فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء الا
الابتدائي يقال لمعنيين احدهما ان يكون للجميع وان كان فاعليته للبعض بسبب بعض اخر كما يقول المعتزلة
في افعال العباد وهو المراد من المذكور في بيان مذهب الامام والثاني ان يكون فاعلا للجميع من غير ان يكون
لبعض اثاره مدخل في نفس الاثر والفاعلية ولا بوجه اخر وهو المراد من الابتداء في مذهب الاشعري
ويوجب حذفه في تصحيح مذهب الامام لا يصح مع القول بالاستناد الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وانه اي مع اه اما الاول فلان مذهب فيه توسيط النظر في ايجاد العلم بالمنظور فيه فلا يكون ايجاده
ابتداء كما يقوله الشيخ الاشعري والمراد من الابتداء هنا واما انه لا يصح على القول بكونه تعالى قادرا مختارا
فلانه على هذا المذهب يكون العلم بالمنظور فيه واجبا عنه تعالى مستلزما كونه قادرا مختارا واما انه لا يصح على القول
بانه لا يجب عليه شيء ففيه نظر لان معنى الوجوب عليه الا بمشيئته وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين ولا تعلق لمذهب الامام بهذه القاعدة لا نفيا ولا اثباتا [illegible] الامام وجوب على

الاصل والتام مركب

العلم الحاصل

تحصيله

فاعلا الاستناد

الابتداء

الذي

نفيا في

على الله تعالى وظاهر هذا التقرير ان قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا وجوب عليه تعالى لعدم الصحة مع القول بهذه
الاشياء لا تكون قادرا مختارا وانه لا يجب عليه شيء للزم تعليل الشيء بنفسه قوله واما مع اذا حذف قيد الابتداء
تعالى هذا الحصر غير مستقيم لانه اذا حذف الجميع بمذهب الامام صحيح ايضا لانا نقول اذا حذف الجميع فقد
حذف قيد الابتداء والمقصود انما يحصل الصحة بحذفه ولا بحذف غيره فانه اذا حذف الابتداء وجوز ان يكون
لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لا يخرج بذلك عن كونه قادرا مختارا اذ له ان يفعله باي
ما يوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب واما اذا حذف قيد القدرة فقط فلا يصح مذهبه لانه على تقدير
كونه موجبا ايضا يكون ايجاد العلم بالمنظور فيه بواسطة النظر فيفوت الابتداء واما ان مذهب الامام
قد نفى فيه التوليد سابقا وقد الزم هنا التوليد فجوابه ان المنفي من التوليد ما هو من فعل العبد وما الزم
هنا من التوليد انما هو فعل الله تعالى قوله وسيأتيك تفسيره وهو عند الشيخ الاشعري العلم ببعض القضايا
مع استعداد الانتقال الى النظريات وعند الامام غريزة يتبعها العلم بالضروريات قوله والجهل المركب
الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما
المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاد انه عالم به والقسم الاول من الجهل البسيط مضاد للنظر
لان ما لم يخطر بالبال اصلا استحال طلبه والقسم الثاني منه شرط للنظر لان العلم بالمطلوب الكلية والجهل به
من كل الوجوه لما كانا متضادين لم يكن عدمهما شرطا لوجوب شرطيه عدم المانع والمضاد ثم
امتناع الاجتماع بين الامرين قد يكون لذاتيهما كامتناع الاجتماع بين الضدين والضدين
وقد يكون لامر خارج عنهما صارف عن الاجتماع كامتناع اجتماع السواد والكتابة في الشخص الموصوف
بالبياض والكتابة دائما فان العقل يجوز الاجتماع بينهما في [illegible] من حيث هو لكن لما اتصف
بالمنافي لكل احد منهما امتنع الجمع بينهما فذهب قوم الى امتناع الاجتماع بين النظر والجهل
المركب [illegible] قبيل الاول واحتج بان الطالب للشيء [illegible] المطلوب لو كان جازما باحد طرفيه
امتنع منه الطلب والجاهل جهلا مركبا يجزم انه عالم [illegible] والشك في الشيء مع الجزم به مناف فان لزاتهما
وهذا انما يتمشى لو ثبت [illegible] سلمنا اذا كان من لوازمه فلا يلزم ان يكون المنافاة

عرم اوله في كونه زلر سو سيبر ودهه دليكه | نديم بود لرشه ... يالان قلدى

بذاتها وذهب آخرون الى انه من فصل الخطاب واحتجوا بان الجاهل جهلا مركبا قد يطلب دليلا على ما
اما لاستظهار او لدفع الخصوم وكثيرا ما ينتفع به النظر الى العلم بالخط واذا اجتمعا بالفعل يكون اجتماعهما
لذاتيهما لكن قد لا يجتمعان لامر معارض لهما فان قلت اذا اجتمعا بالفعل لم يكن النظر مشروطا بعدمه وقد
تقرر الاشتراط قلت اشتراط النظر بعدم الجهل انما هو فيما يكون المط بالخط العلم واما اذا كان سببا اخر كما
فيما نحن فيه فلا اشتراط كما في اشتراط عدم العلم قوله اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله لان
العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا فلا يكون طلبا للحاصل بعد حصوله
لانا نقول لم يلزم اجتماع المثلين وهو غير جائز ايضا قوله اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل
ومع وجود الصارف لا يتصور وجود فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضع الجاهل
جهلا مركبا معتقدا ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به
نعم ربما يصرف في معتقداته حاصلة عنده او ملتفاة اليه وربما غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته
الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما ما ذكره صاحب التقدمة من ان القائل بكون الجهل
المركب صارفا يجوز وجود النظر مع عدم الشك فيحمل على ما ذكر من ترتب المقدمات بلا شعور بخصوصية
المط وعلى تقدير شعوره انما يحصل له النظر فيظن لطلب البعض فقد وجد نظر بلا شك في المط فلا يجب كون
النظر مقارنا للشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون من غير ان
يسبق شك الى اذهانهم وذهب ابو اسحق الاسفرائني الى ان الناظر يمتنع كونه شاكا قوله قلت النظر
هنا في وجه دلالة المط اعترض عليه بانه لو كان النظر في وجه الدلالة يكون المط مرادا لم يحل الكلام في
وجه الدلالة ويلزم ان يكون [illegible] بهذه ذلك لا المط واجب بانه ان عنيت وجوب انحصاره فلا نسلم فهاهم
وان عنيت وجوب لزومه له [illegible] اي يكون الغرض لزومها سواء لزمه غيرها او لا فم ولكن لم قلتم ان
ذلك غير جائز فان الدليل الواحد قد [illegible] يلزم لوازم بعضها بالذات وبعضها بالعرض فان الحكم المنتج
عكسها وكذب نقيضها بالعرض وهما كذلك لان [illegible] السلام معرفة وجه دلالة على المط السلام بواسطة
العلم به ايضا واشار الشارح رحمه الى ان المراد من كون النظر في وجه [illegible] كون وجه الدلالة ليس نتيجة بل لازم

بل لازم اذ النتيجة والمط اسم للازم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها الصغرى محمولها
الاكبر بمعنى ان المراد ان المقصود الاصلي ليس هو النتيجة بل العلم بوجه الدلالة ولا يلزم من كون الغرض
الاصلي هو نفس وجه الدلالة عند كون النتيجة معلومة ان يكون النتيجة وجه الدلالة قوله والقائل في طلب
العلم بوجه الدلالة زيادة الاثنينان معاضد الاذلة وهذا مبني على ان الحس معاون في العقل و
وقد يحصل مرتبة فيطلب الاقوى منها فينظر في دليل اخر ليحصل العلم بوجه دلالته ويحصل مرتبة اقوى
منها فلا حاجة في الجواب عن اصل الاشكال الى ان يقال ان اشتراط عدم ما يقصد بالنظر اصل العلم
فاذا حصل مرتبة من الحس فيطلب مرتبة اخرى اقوى من الاولى فلا اذ يلزم منا طلب حصول الحاصل
لان الحاصل اصل القدر والمط زيادة فيه قوله واما عدم الظن على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا
لا اذ لا يلزم فيه تحصيل الحاصل ولا وجوب الصارف هذا اذا كان المط العلم اما اذا كان المط الظن فان
حصول اصل الظن لا يجامع طلبه لامتناع طلب حصول الحاصل واما اذا كان المط زيادته ووثوقه فيجوز النظر في الدليل
الذي حصل اصل الظن على خلافه لا يمنع طلب الظن هذا كله اذا لم يجعل الشك شرطا في النظر واما اذا جعل
شرطا كما هو مذهب ابن هاشم فلا نوجد منا في شرط النظر قوله اجماعنا ومن المعجزة هذا الاجماع لشيء
الاجماع المصطلح الذي يدل على ثبوت الحكم قطعا حتى يستغني بذلك عن التمسك المذكورين لاثبات وجوب
النظر فان الاجماع الذي يدل على ثبوت العلم هو اتفاق مجتهدي عصر واحد لا مجرد اتفاق الطائفة قوله واما
فواجبه اجماعا من الامة فان قلت دعوى الاجماع من الامة غير مستقيم لان المراد من المعرفة هنا العلم
عن قريب [illegible] ان الامة اختلفوا في ان التقليد يكفي ام لا فلا يكون وجوب المعرفة مجمعا عليه قلت
الاختلاف [illegible] هو في ان التقليد هل يصير المرء به مؤمنا ام لا وهو لا [illegible] في وجوب المعرفة لجواز
ان يكون المقلد كافرا وكون الشخص مؤمنا مع وجوب التصديق [illegible] يعاقب عليه والعصيان بترك النظر
لتحصيله وقد نقل عن عبد القاهر البغدادي ان المقا[illegible] لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق
مخلص بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك [illegible] الاستدلال فيغفر الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه و
وعاقبته الجنة او يقال المراد من وجوب معرفة كونها فرض كفاية فلا نسلم في الاجماع على وجوبها بهذا المعنى اعتبار ايمان

العلم ه

للقضية نتيجة ه

ليس كون وجه الدلالة ه

المقلد كما سيجيء عن قريب قوله وذلك قد يحصل بالتقليد اه لا شبهة في حصول الظن الغالب بالتقليد كما ذكره
من اخذ من عرف العلم بقيد الثبات لا بقيد الجزم فهو اقصى مراتب التقليد قوله والضروري لا يكون كسبيا
فيه منع اذ الضروري لا يقتضي الحصول فان الضروري اعم مما يقع بالحس كما يعده اهل الاحساس والوجدان
والتجربة وتصورات الاطراف وتوجه العقل والاستدلال على عدم الضروري بانها لو كانت ضرورية لزم ان لا يقع
التكليف بها مع انه واقع ابطال للشيء ببعضه وسوساة الا ان يعتقد الالزام لا البرهان قوله وفيها بلا علم
يقال امكان معرفة الله تعالى على تقدير نظرها انما يتوقف على افادة النظر العلم في الالهيات سواء كان افادته
بلا علم او مع العلم فلا وجه لقوله وفيها بلا علم ولعله بنى الكلام على ما يورده المستدل من امتناع الاحتياج
الى معلم في لا بد من افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم حتى يمكن تحصيل المعرفة من النظر قوله لان نظام
الخطاء الصادر من احدهم الخ ان الفرق بينه وبين الوجه الاول هو ان مدار الوجه الاول على الجواز
ومحصله ان مدار الخطاء على كل واحد يوجب جواز الخطاء على الكل المجموعي فلا يكون لهم حجة لجواز خطائهم
ومدار الوجه الثاني على وقوع الخطاء لا على مجرد الجواز ومحصله ان وقوع الخطاء من احدهم اذا نظم الى الخطاء
الصادر من الاخر الى ان يستوجب الخطاء الكل لا يوجب كون الكل صوابا فيكون الكل خطاء فلا يكون
حجة لكونه خطاء ولذلك اجاب عن الاول بانه لا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على
المجموع وعن الثاني بان احتمال وقوع الخطاء عن الكل وانضمام بعضه الى البعض حتى يعم الخطاء الكل مدفوع
بما علم من الدين ضرورة وما ثبت بالادلة من عصمة الامة فانه لا يكفي ان عصمة الامة اما بما في وقوع الخطاء
لا جواز قوله او الصلاح قال صاحب الفتاوى اهل التصوف يجمعون على ان تصفية الباطن بعد الابعد
طمانينة النفس في المعرفة [illegible] حصلت من تقليد او ظن وزعم بعضهم بناء على انه لا يحصل المو
بالصفة للزوم المعرفة سواء حصلت من تقليد او ظن للزوم الدور لان المو المدعى وجوبها
بالاجماع ليس بمعنى الظن بجواز [illegible] البعض وقد عرفت فيما سبق ان المعرفة المدعى وجوبها هو
اليقين واكتفاء البعض بالتقليد معناه كون [illegible] بالتصديق التقليدي وان كان انما يترك المعرفة
او المراد بالوجوب فرض الكفاية وهو لا ينافي جواز التقليد في البعض [illegible] كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر

النظر هذا الجواب غير صحيح فان السالم من المقدمة القائلة بان المعرفة لا تتم الا بالنظر واستند بالصور
[illegible] الاحتياج الى النظر في تلك الصور لا يفيد بل الواجب اثبات المقدمة الممنوعة وليس شيئا وبالمنع
حتى يلزم من ثبوت الاحتياج في تلك الصور اندفاع المنع فانه يجوز ان يكون طريق اخر غير معلوم لنا ولا يحتاج
فيه الى النظر والحق ان الجواب المنع لا طريق له الا النظر قوله والالهام على تقدير ثبوته لا ما من صاحبه
قيل عليه لم لا يجوز ان يحكم الله تعالى بان الحاصل بالالهام حق عند تمام التوجه بشرائطه كما انه يحكم الله تعالى بان
النظر الصحيح ان الحاصل علم لا جهل وكذا الكلام في الصفة قوله فان العلم والالهام من فعل الغير اثبات
كون الصور التي غير مقدور لا يستلزم اندفاع منع المقدمة القائلة بانه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر
فان نوع الصور مستند للمنع المذكور غير مساو له لجواز ان يكون طريق اخر مقدور غير معلوم لنا فلا يلزم من ابطال
الاخص بطلان المنع وما قيل من انهما وان كانا من فعل الغير الا ان الطريق المؤدي اليهما من الطلب والتوجه
مقدور وبينهما وبين طريقهما استصحاب عادي فكونهما في حكم المقدور كما في العلم النظري فغير موجه لان
المقصود بيان انهما لا يصلحان لان يكونا مستندين للمنع واما يصلحان له لو كانا مستندين للمنع وليس كذلك
لانهما غير مقدورين وكونهما في حكم المقدور لا يغني من الحق شيئا وهذا ان حلا مستندين للمنع وان حلا يتضمنان
تلك المقدمة في منع الاستصحاب العادي فما ذكر وسلم فمجرد كونهما في حكم المقدور لا ينفي المقدمة القائلة
بان لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر قوله ولا وجوب الشك اعتقادا الوجوب المعنى اعتقادا مهما هو
الشرعي الذي معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهذا اتفاقي لا ينافي كون الاثم ثابتا فالمراد بوجوب الشك
عند قصد تحصيل المعرفة بالنظر لان هذا الوجوب بمعنى اللزوم العقلي لا يعني استحقاق تاركه الذم والعقاب ويستلزمه
قوله والوجوب هنا مقيد بعدم المعرفة يرد عليه انه يلزم ارتفاع التكليف بمعارف النظرية فان العارف
اذا لم يجب عليه المعرفة ارتفع التكليف بالمعرفة وهو باطل ويمكن ان يقال ان المعرفة واجبة في جميع الاوقات
مطلقا والمراد بكون وجوبها مقيدا بعدم المعرفة وجوب تحصيلها [illegible] ولها قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات
قوله
قد توهم ان ما ذكر استدلال براسه على النظر لا [illegible] المقدمة الممنوعة وليس شيئا فان المقصود من هذا الكلام
بيان اعتبار قيود في تلك المقدمة لا تقبل المنع المذكور ومحصوله ان المراد ان السبب المقدور المستلزم للعلم

الواجب المطلق الغير المقدور بالذات الا به فهو واجب لان المقدورية شرط في الواجب ومقدورية السبب مقدورية
وكذا السبب فايجابه ايجاب له وهنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل الكفة فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه
وهو النظر فعلى هذا هنا وجوب واحد متعلق بالنظر بالمعرفة والمسببة عن النظر وبالمعرفة متعلق بسببها فلو
تركها يكون تاركا لواجب واحد وهو اخذا بترك الواجب الواحد وما ذكر سابقا من ان المعرفة واجبة
اجماعا فارجاع ايجابها الى ايجاب سببها عدول عن الظاهر اذ ان هنا وجوبين وجوب متعلق بالنظر وجوب
متعلق بالمعرفة فاذا تركها فقد ترك واجبين وبواخذ بترك واحد واذا اتى بها يثاب باثنين واجبين
ولا يرجع وجوب احدهما الى وجوب الاخر بل كل منهما واجب براسه وعدم مقدورية المعرفة بالذات لا ينافي
وجوبها فان مقدورية الواجب اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة والظاهر ان المختار وكلام الشارح في هذا
الموضع تقرير لكلام المص ولا دلالة له على اختياره قوله قلت هذا جنبة حار فيما اذا تركها مع كونها واجبة
فان الوجوب هنا ليس بمعنى اللزوم العقلي حتى يمتنع للمكلف تركها بل استحقاق الذم والعقاب على الترك فيمكن
للمكلف تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة
وما قال من ان مقدمات الشيء اذا كانت داخلة في الايجاب بحيث يكون ايجابه ايجابا لها ايضا كما ان معنى وجوبه وجوبها
مع مقدماته فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات
فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والبطلان لانه لم يتعرض في وجوب الشيء الا اقتران
وجوده بعدم المقدمات حتى يكون تكليفا بالمحال بل لم يتعرض الى وجود المقدمات لا نفيا ولا اثباتا
فاللازم اقتران وجود الشيء لعدم المقدمات وهو ليس بمحال والمحال اقتران وجود بعدم مقدماته
غير لازم قوله والتحقيق ان ظاهر عبارة المص لم يدل على وجوب الشيء مع عدم المقدمة
لازم فيما اذا ترك المكلف معنى الواجب مع كونها واجبة وهذه الصورة جائزة بلا شبهة بل واقع
فلو كان ما ذكر محالا لزم استلزام الكفر للمحال والتحقيق ان وجوب الشيء مع عدم مقدمته غير مستحيل
قوله ولو قدم التاسع على الثامن لكان معنا بالسياق الكلام لان التاسع والسابع وما
وما تقدمهما منافقات فالمناسب ان يورد متتابعة ثم يشير الى المص قوله ولو كان افتدا اشتغلوا

بالمعرفة

اشتغلوا به لقل الثناء قد عال النظر اوفق لانه حركة ذهنية لا نظر للغير فعدم النقل لا يدل على عدم
لباحثة فيما منهم لصفاء قرائحهم واصابتهم في النظر بركة صحبة النبي عم وسعة دوبان كلهم كالاقدر
على استنباط الاحكام الشرعية كذلك لا يقدر على النظر في ذاته وصفاته بل هو اولى لخفاء الطرق الموصلة
وصعوبتها فلو وقع النظر منهم فيها لكان بعضهم يعلم بعضا كما في المسائل الفقهية وايضا لو وقع المناظرة
مع المخالفين ولو وقع لنقل لتوفر الدواعي الى نقله فهذا الجواب غير تام والصحيح في الجواب ما ذكره
المص ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى اه قيل مفهوم الاية على ما نص عليه في الكشاف وغيره ان خلق
الناس اهون من خلق السموات والارض فمن كان قادرا على خلقها فهو على خلق الناس اقدر وقوله به
خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس فلا يتم بصريحها دفع للشبهة المذكورة سابقا المفهومة من قوله
من يحيي العظام وهي رميم ولو اريد دفع الشبهة التي ذكرها الشارح لقيل على ان خلقهما على الضمير
للسموات والارض ولو قيل ان الاية مسوقة للغرض المذكور لكن اشير فيها ذكر خلق السموات والارض
الى دفع تلك الشبهة ايضا كان بعيدا عن الفهم نابيا عن مقامه ومع ذلك انما تتم لو سلم الخصم اتصافها
بالعدم في وقت من الاوقات وعندهم ان العالم قديم بالزمان فلا يندفع تلك الشبهة بهذا الوجه بل باطل
شيء من تلك الاصول او لو جعل ذلك الزاما على الكفار مكذبا على قولهم بحدوث العالم فقد رفضوا بعض
الاصول التي يبتني عليها تلك الشبهة فكيف يتمسكون بها مع انكارهم بعدمانها وجوابه لا شك ان المفهوم من
الاية ما نقل عنه من الكشاف وهي بصريحها دلت شبهتهم التي نفهم من قوله من يحيي العظام وهي رميم الا ترى
من اشارة له [illegible] دفع الشبهة التي ذكرها الشارح فلا يلزم ان يعارض [illegible] مدلولها لان الخلق
احداث [illegible] بعد العدم فلما سلموا عدمه سابقا لزمهم ان يسلموا [illegible] في كل وقت وفهم هذا المعنى غير
بعيد من لفظ القرآن المجيد لاحصاء البلغاء ودلالته على ما [illegible] تحيرت فيها العقول فضلا عن امثال
ذلك وليس المقصود الزام الحكماء حتى انهم يقال انهم لا يقولون [illegible] حدوث العالم فكيف الالزام مشركي العرب كما نص
عليه في الكشاف [illegible] عنه قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقول الشارح في نور الاسلام لان [illegible] اصول كثيرة مفرقة في كتب الفلاسفة لا يدل على ان المقصود بالالزام هم الفلاسفة

ان ح

بصح م

بل المقصود اثبات مقدمة من مقدمات المستدل بعض اصول الفلاسفة والادلة التي يستدل بها احكاما على بدو العالم
وامتناع عدمه بعد الوجود لا تتوقف على القدم غاية انه يمكن بها الاستدلال على قدم بنوع تغير ولا يمنع استقلال
مشركو العرب الى بعض تلك الادلة ويستدلوا بها الى الابدية من غير استدلال بها على الازلية قال الامام في نهاية
العقول ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهي ان القول بالقيامة على ما جاءت به الشرائع لا يتم ذلك
يقتضي اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول مستكثرة مقررة في الفلسفة فاجاب
الله عنه بان الشبهة ان سلم من المنكر كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض ومتى سلم الخصم ذلك لزمه
تسليم كونه تعالى قادرا على اعدامها لا ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات ولزمه ايضا تسليم
كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على الشيء قادر لا محالة على مثله هذا كلامه قوله فلئن
كان ذلك النهي حيث كان الجدل نقضا وكاجابة هذا النهي انما ورد في الكتاب وظاهر ان جدلهم ليس نقضا
وكاجابة تتفق الشبهات الفاسدة وترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة الا ان يدعى انه كان فيما
بينهم من يجادل بغير حق من المنافقين والاولى في الجواب ان يقال المنع منا انما هو لخصوصية المحل اعني مسئلة
القضاء والقدر التي تتحير في بوادها العقول والاوهام ولا يصل الى مبادئها البصائر والافهام
قوله والنظر غير الجدل قد يقال الانسب بقانون التوحيد تقديمه على الجواب الاول لان المعارضة
اذا ردت الى صورة القياس تكون هكذا النظر جدل والجدل منهي عنه فيكون هذا الكلام منعا للصغرى
وما سبق منع لكلية الكبرى فتقديمه عليه انسب ويمكن تصوير المعارضة على وجه يكون قوله والنظر الجدل منهي عنه كبرى
هكذا منهي عنه والنظر جدل فالمنهي غير نظر قوله فلانم ان الوجدان الحاصل بالنظر اذ قد يخطئ
يرد عليه ان المدعى وجوب النظر الصحيح المؤدي الى الحق لا مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ولا شك ان الوجدان
الحاصل من النظر الصحيح يدفعه لا محالة لا انه يكون النظر الاتي به نظرا صحيحا لاحتمال الخطاء في النظر فلا يندفع الخوف
بالموهوم الحاصل منه لانا نقول قد سبق انه تعالى اللفاظ نظر صحيح صورة ومادة فانه كما يحصل العلم بالمنظور
فيه يحصل له العلم بالبداهة ان هذا الاعتقاد الحاصل من النظر [illegible] اصلا وعدم اتيان
البعض بالنظر الصحيح لقصور لا يضر فان قلت هذا الزام للمعتزلة القائلين بتماثل العلم والجهل حيث قالوا بحصول

الجدل

النظر الصحيح لا يتمشى البداهة ان اللازم علم ما جهل لبيانهما قلت قد تقدم ان لهم ان يتخلصوا بان المنافي
ذات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات تميزت البداهة ان اللازم علم
لا جهل فالمخالفة في بعض عوارضه قوله من لوازم الوجوب عندهم اذ لا يجوز العفو اشارة الى ان هذا الاستدلال
الزامي فلا يرد ان التعذيب على الكبر ليس من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من
لوازمه والا لم تدل على نفيه قوله فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه اشارة الى جواب ما قال ان قوله
لا انظر ما لم يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على الوجوب ومحصوله سلمنا ان النظر لا يتوقف على الوجوب
الا ان المكلف يمكن له ان يمتنع عن النظر بان يقول ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه فلا يتمكن النبي عم
من الزام النظر وهو المعنى بالافحام قوله اي من القياس الى قياساتهما معها لا سال القياس بما ذكر
لا يلائم لقول المص فوضع النبي له مقدمات لان الفطري القياس لا يحتاج وضع المقدمات بل مجرد تصور
الاطراف مستلزم للقياس المذكور لا ما يقول يجوز ان يكون تصور الاطراف بحيث يحتاج الى تنبيه عليه بتلك المقدمات
فوضع النبي له مقدمات لتصور الاطراف على ما ينبغي فيحصل القياس المفيد للجزم قوله او نظرا فوسائل الضروري
معطوف على قوله فطري القياس لا الى قوله ضروريا قوله وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر يريد اثبات
القياس المذكور ليس بلازم لتصورات الاطراف لخفائه وغموضه فلا يتصور كونه فطري القياس بالنظر اليه
الا ان يدعى ان هناك قياسا اخر يلزم تصورات اطرافه قوله الوجه الثاني وهو تعيين موضع الغلط
وتفصيله ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
والموقوف عليه النظر هو علمه بذلك لا كونهما في نفس الامر وهو ان اراد نفي [illegible] وجوب والثبوت لم يصح قوله
لا ثبت الشرع ما لم انظره وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم [illegible] وان اراد في الوجوب
وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما ثبت الشرع لا [illegible] وجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
لتلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع وان اراد العلم [illegible] ما ثبت الشرع ما لم انظر واراد النفي بقوله
لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن [illegible] القياس لعدم تكرار الوسط فلما هذا انما يصح جزاء والعاد
الاشارة فالقصد الى النظر لانه [illegible] النظر الواجب مطلقا لا بقيد مشروط عدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط

تفسير فطري ح

الى ح

النظر ح

قبل ه

في ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل بالقدرة الا ترى انه اذا سلم فوجوب
النظر مقدور به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق وقد يجاب بان عدم المعرفة
ليس سببا مسلما للنظر فلا يلزم كونه اول الواجبات وهذا الكلام لا يصلح دفعا للاعتراض المذكور لان هذا
الاعتراض مبني على زعم كون اول الواجبات هو القصد بناء على توقف النظر عليه وهو ايضا ليس سببا
مسلما قوله وقد عرفت ان وجوب المقدمة اه يعني ان القول بوجوبه لا يستقيم لانه لم يرد به ادلة الشارع
وكونه موقوفا عليه للمعرفة الواجبة لا يستلزم وجوبه لان وجوب المقدمة انما هو في مقدمة تكون سببا مسلما
كالنظر للمعرفة والقصد ليس كذلك قوله وان امكن توجيهه اشار الى ضعفه لان الامر المقدور انما يحتاج الى
القصد اذا كان مقصودا بالذات واما اذا لم يكن مقصودا لذاته فلا يحتاج الى قصد اخر فان السعي لو
بالفائت فيكون نظريا ولا يحتاج الى تصديق اخر لفائدته قوله والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل بجهة مقدورا
وكانه يميل الى ان الواجب لا بد ان يتعلق به القدرة ابتداء ولما لم يكن المعرفة متعلق القدرة ابتداء كان
الوجوب المتعلق بها ظاهرا متعلقا بالكسب للنظر فيكون حينئذ مسلك وجوب احد متعلق بالمعرفة ظاهرا وبالنظر حقيقة
والظ خلافه كما مر ولذلك جعله اول الواجبات المقصودة بالذات على معنى انه لا يتوسل به الى واجب اخر
لعدم كون المعرفة واجبة حقيقة قوله وقال ابو هاشم هو السك ولا بد عليه ان السك ليس سببا مسلما للنظر
او المعرفة وان كان مقدمة لهما فلا يكون ايجابهما ايجابا له لان مرادهم ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر
والمعرفة وما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا سواء كان سببا مسلما او لا ثم لو قيل له ان
ان السك ليس من المعاني التي [illegible] العاقل وحكم باستحقاق تاركه الذم لكان سببا قوله فان جزم به كان حاصلا
فيمتنع لان الواجب هو الا[illegible] والجزم لا يستلزمه فالاولى ان يقال فان جزمت به فان كان الجزم
مستندا الى موجب حكم كان حاصلا [illegible] ان لم يستند الى ذلك وجزمت بنقيضه كان مانعا لان اعتقاد العلم
به او بنقيضه يمنعه عن الاقدام على طلبه قوله [illegible] علم ان اسناد الجزم لا يستلزم السك بمعنى استواء الطرفين
عند المدرك لا يلزم اسناد الجزم الا انه قد يكون السك [illegible] والنسبة سواء كان على استواء وهو السك
المحض او مع رجحان احد الطرفين فيتناول الظ والوهم وهذا [illegible] يلزم اسناد الجزم ولكل ان يريد اوهامهم

المطلوب ه

منه ه

من ه

من السك هذا المعنى قوله والعلم مقدور عنده اي بمباشرة اسبابه بالاختيار لانه يتعلق به القدرة ابتداء
لان عند النظر يولد للعلم بالنتيجة على سبيل الوجوب فيكون السك ايضا مقدورا عند هذا المعنى و
هذا يكون في وجوبه فقط فما قال من ان العلم ليس بمقدور واما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب
لان الراد من المقدورية هذا المعنى قوله وهو الصواب في الرد عليه قال صاحب المقاصد هذا الوجه
ايضا ضعيف لانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم والظن والتقليد والجهل المركب في فساده
بين ويمكن دفع الوهم والظن بان السك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة على استواء وهو
السك المحض او رجحان لاحد الطرفين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب
منهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليتوصل الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم
بالخطأ ونقيضه مما لم يقع فيه نزاع هذا كلامه وانت تعلم ان ما ذكره انما يبطل مذهب ابي هاشم ولا يبطل
الذي استصوبه المص ضعف لان ما ذكره من الاستحالة انما يلزم مذهبه لا على الرد عليه واشار الشارح
الى ما ذكرنا بقوله ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالسك على ما بينه قاعدته فلا يلزم انما يلزم
ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية وذا استحيل فان وجوب المعرفة اذا كان مقيدا بالسك كان المعرفة غير
واجبة عند التقليد والجهل المركب وهو باطل بالاتفاق فانهم انما ذهبوا الى عدم توليد الذكر للعلم مرارا من
ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية فان قلت هذا لازم فيما اذا كان المكلف عالما والا يلزم طلب
حصول الحاصل قلت انما يلزم الارتفاع لو كان الحاصل في حال العلم غير واجب وليس كذلك هو واجب
في غاية انه يكلف بتجديد النظر والعلم والتحقيق ان وجوب المعرفة مطلقا اما وجوبه مقيد بعدم المعرفة
واما لوجوب المعرفة مقيد بالسك فمعناه وجوب تحصيلها ابتداء فارقا [illegible] المعرفة ليست من فعل الافعال
الاختيارية وهو مقدوريتها ليس الا بتحصيلها واذا لم يكن تحصيلها واجبا [illegible] حصولها لم يبق الا نفس المعرفة وهي
غير مقدورة فلا يكون واجبة قلت يكفي في وجوبها كونها مقدورة التحصيل ابتداء ولا يلزم كونها مقدورة
بعد الحصول قوله وقد يقال ان دليل [illegible] لان ما ذكره من الصورة صحيح الصورة فاسد المادة وقد
ادعى فيه الاستلزام ضرورة [illegible] ان الفاسد الصورة لا يصلح ان يدعى فيه الاستلزام الضروري قوله

عنده ه

النظرية

وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم اه قال رحمه في حواشيه لشرح الجديد وقد يتكلف في دفعه بان البحث
في المثال المذكور زيد جسم حمادي وهو كاذب قطعا واشار بقوله وقد يتكلف الى انه غير معتد به فان المحمول
في كل قضية انما هو المفهوم المطلق لا المقيد بالانتساب الى الموضوع وقد حقق في بعض تصانيفه بالادلة
عليه قوله لانم ان ذلك الذي وجب العلم به يريد ان ذلك ليس اشارة الى قولنا ان هذا مندرج في ذلك
كما يشعر به ظاهر العبارة اذ لا وجه لمنع كونها قضية بل اشارة الى ما يجب العلم به في الانتاج ولانم انه قضية
فانه معنى نسبي عارض لاحد المقدمتين بالقياس الى الاخرى وهذا معنى تصوري ملحوظ من حيث انه حالة منهما
لا على انه قضية في نفسه فيحتاج الى اعتبار انضمامه الى احديهما ويلزم التسلسل على انه لو جعل عبارة عن العلم
بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي علم جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين
هيئة واندراج يشترط العلم بها لحصول مقدمة رابعة ويلزم جرا ولزم التسلسل قوله ثم اذ لا حاجة بناء
والانصاف ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حصول المقدمتين على هيئة
مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين والنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجهما فيها
بالقوة وذلك يحصل في الشكل الاول بمجرد التفات وفي الباقي بالاكتساب وطرف البيان لتحصيل
ذلك الشرط وهيئة التلازم المناسب يؤيد ذلك وان امكن فيه ان يقال عدم جزمه بالنتيجة لا لعدم التفطن
بالاندراج بل لتفطنه من احدى المقدمتين لزم التسلسل لا ما نقل الكلام الى ذلك الوجه الذي اه برهانه
انا لا نم لزم التسلسل وانما يلزم لو كان كل وجه دلالة دليلا وهو ممنوع فان الامكان ملاحظة دلالة ليس بدليل
واطلاق الدليل على وجه الدلالة كالامكان والحدوث على سبيل المسامحة لظهور المقصود وسلم فهذا التسلسل
في الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فالاوصاف التي تجوز انتهاؤها الى الامور الاعتبارية
قوله بل يشبه ان يكون وعاكذ وفان وجه الدلالة صفة للدليل اه هذا بعيد لان الشرع المذكور
يقتضي ان يكون وجه الدلالة صفة للدليل وقد صرح بانه قد يدل الشيء نظرا الى ذاته وايضا ما ذكر من
لزم التسلسل على تقدير تمامه جار فيما اذا كان وجه الدلالة [illegible] الوقوف على المجاري على رأي الاشعري
فكان دليل ذلك القول مطلقا لكون كل وجه دلالة صفة لآخر فكيف [illegible] عليه قوله واجاب بان وجه الدلالة

حكم

معايرا لوجودهما وهو امر اعتباري اه يريد انه ليس في وجودهما سواه لكونه امرا اعتباريا [illegible]
وجه الدلالة معايرا للدليل والمدلول وليس في كلامه عرض للزوم التسلسل لا نفيا ولا اثباتا لانا
نقول ان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمعنى ان وجه الدلالة
ليس متغايرا موجودا اذ لو كان كذلك يلزم التسلسل فلا وجه للجواب عنه بانه امر اعتباري لم يرد عليه
ان المتغايرين في الاصطلاح المتكلمين هما الموجودان فاذا كان وجه دلالة العالم على وجوده
امرا اعتباريا لا يكون متغايرا عندهم بل يكفيه امكانه قال رحمه في حواشي شرح المختصر حيث اورد بالامكان
الامكان العام الجامع للعقلي والوجوبي اندرج في احد المقدمات المترتبة وحدها اما اذا اخذت
مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا كلامه واقول الامكان قد يراد به سلب الضرورة الذاتية
عن الطرفين ويسمى الامكان الخاص وقد يراد به سلب الضرورة الذاتية عن احدهما ويسمى الامكان
العام وقد يراد به معنى القوة التي لا تجامع الفعل فلو اريد بالامكان في التعريف هذا المعنى الاخير لم يتناول
المقدمات المعروضة للترتيب بالفعل اذا اخذت وحدها من غير ان يؤخذ معها الترتيب فان التوصل
حاصل بها بالفعل واما اذا اريد به سلب الضرورة الذاتية سواء كان باعتبار الطرفين او باعتبار
احدهما فقط فان التوصل بالمقدمات المترتبة وان كان حاصلا بالفعل وضروريا على رأي
وطريق العادة على رأي فلا حاجة الى حمل الامكان على الامكان العام للتناول والمفهوم من كلامه
ان التناول باعتبار ارادة الامكان يمكن ان يقال الضرورة في اصطلاح المنطقيين الضرورة
المحمول للموضوع ما دامت الذات موجودة سواء كان مسببا عن الضرورة الذاتية او غيرها والامكان
بالمعنيين [illegible] الخاص والعام يستعمل في سلب الضرورة بالمعنى المذكور [illegible] لا سيما وان اطلق على غيرها
وكرابصا [illegible] اطلق الامكان هنا على الامكان الخاص [illegible] ذلك المعنى فلا يتناول المقدمات
قوله [illegible] وليس في نفسه وسيلة اليه وانضاف [illegible] ليس من حيث انه وسيلة اليه فلو لم
يقيد وارد العموم حتى الذاتي [illegible] لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق
لم يكن هناك تنبيه على [illegible] في دفع هذا الكلام اعني الكلام بعدم سلامة النظر الفاسد للمط

داخلا

قال الرسوي في المقصد الرابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير وهما موالشهور الاول رد مذهب الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما اه كل غيرين اثنان اتفاقا النظر عن الترتيب ١٢ الوهن مبحث ٤ مقدمة الحواشي ر

لكن ليس الضرورة مستندة الى تلك المقدمات المعروضة للترتيب فقط فان للترتيب ايضا مدخلا في اعداد النتيجة اذ به يتم استعداد ذهن بعد تمامه كحصول التوصل بطريق الوجوب من المقدمات على رأي وبطريق العادة على رأي ص

وكون الصناعة انعاقا اما صح اذا لم يكن من الكواذب ان يدخل به بعضها وسلكه الى بعض كما
يفهم من كلام المص سابقا او لعل ان يخص نفسا والصورة ويوضع ما ليس بدليل مكانه قوله فان
كان المطلوب تصورا يسمى طريقه اه وفيه نظر لان المعرف عبارة عن التصور الماخوذ مع الترتيب فان
المعاني التصورية من غير اعتبار الترتيب معها لا يسمى معرفا والمعاني التصورية الماخوذة مع الترتيب
لا يمكن ان يوصل بالطرفة والالزم تحصيل الحاصل ويمكن ان يقال اطلق المعرف للمعاني التصورية المعروضة
للترتيب لا للمجموع المركب مع الترتيب بناء على ان الترتيب ليس اجزاء من حد فرد المعرف
اعني الحد التام على ما هو الحق اذ ليس له جزء غير اجزاء المحدود قوله المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف
اي يجب معرفة كل واحد من اجزائه قبل معرفة المعرف والا لم يعرف الحد التام على معرفة المحدود فكيف يتصور
كونه قبله كما مر قوله فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم اه ما ذكر من الوصف بعد التام والناقص
ان كان رسما لها لا يشكل تعريفا للتام بعدم المنع وتعريفا للناقص بعدم الجمع لانهم يجوزون التعريف
بما لا يكون جامعا ولا مانعا وكان الشارح رحمه رأى هذه اللطيفة في بين التعريفين وبين البيان
اعني قوله منه تام ومنه ناقص يميز عن بعض اغيار المرسوم يدل على ان المراد ليس تمييزه عما ذكر وجودا
ناقص يميز المرسوم عن جميع الاغيار كما في التعريف بالناقص لا يضر قوله كذلك يكون بوجه عام ذاتي او
عرضي اه الا يرى انه اذا اشتبه الملك بالدابة واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد تصورا
بوجه يمتاز عنها به وهذا التصور بان يتصرف في مفهومات حاصلة عنده او ملفات اليه فيرتبها عاقلا
عن خصوصية ما يؤدي اليه فاذا وقع تصورا بوجه اعم فلا يرد عليه انه اذا لم يتصور بوجه مخصوص كيف يطلبه
وان تصور بوجه مخصوص يميز به عن جميع ما عداه فكيف يطلبه بوجه اعم ليميز عن بعض ما عداه لانه ولا بد
في المعرف من تميز طاهر عبارته يشعر ان المركب يكون جزءا مع انه قد جوز التعريف بالفصل وحده وما
وجدها فاما ان يقول بان المراد لا بد في المعرف من تميز سواء كان نفس المعرف او جزؤه او يبنى على
على الاعم الاغلب قوله والا فلا حد بها اذ لم يتعاجز السيد للبسيط ان المركب غيره منه لا حد له اذ
جزء الشيء وليس هو بنا بحسب الاسم في قوله كان رسما له اسما والطالب اما الشارحة للاسم والطف كلمة اللزوم على

على ان مطلب ما الشارحة لا مقدم على مطلب هل البسيط الطالبة للوجود وقد اشتهر هنا
سؤال هو ان مطلب ما الشارحة للاسم يفصل ما دل عليه الاسم اجمالا ومطلب هل البسيط يطلب
وجوده والتصديق بثبوته للتصور ثانيا فلا يكون مطلب ما مقدما على مطلب هل وجوبا وجب
بان مطلب ما هو تصور الشيء قبل وجوده سواء انفصل نفس مفهومه او تعارض بعوارضه وعبارة
الشارح في حواشي شرح المطالع يشعر بما ذكرناه حيث قال والتصور على قسمين احدهما تصور بحسب
الاسم وهو تصور الشيء بحسب مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج والطالب
له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب الذي
لهذا التصور ما الحقيقية هذا كلامه والظاهر ان قوله مع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج
تفسير لقوله بحسب مفهومه فانه وقع في مقابله قوله تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الذي علم وجوده
اذ من التصور بحسب الحقيقة تصور الكنه كما صرح به اخر فالمراد ان يكون المراد من التصور بحسب الاسم
تصور المفهوم بوجه ما مع قطع عن الوجود سواء كان باجزائه او بعوارضه والا لم ينحصر المطالب في
الاربعة هو لم مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج تفسير لقوله بحسب الاسم وان
زعم البعض ان مطلب ما الشارحة هو الحد الاسمي كما ذكره ثانيا نقلا عن المعرض قال الحكيم المحقق
في شرح الاشارات والطالب بما وان هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الكلاء وانما لم يقل
عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب
بجميع ما دخل تحت ذلك المفهوم بالذات فدل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم
وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم
هذا كلامه قوله وكان خط القتاد دونه القتاد شجر له شوك والخط سوق اليد من اعلاه الى اسفله
لنزول الشوك وهذا مثل في الامر الشاق وقوله دونه مثل يضرب احدهما ان هذا الامر الشاق دونه
اي سهل بالنسبة اليه والاخر ان هذا الامر الشاق دونه اي موقوف به لا يصل اليه احد بدون خط القتاد قوله وكذا
يجيء على الحد الناقص والمعارضة هذا اصطلاح مغاير لما وقع في الادلة والدعاوى قوله فان سلم الحد

انسانی ای حدیته بطل حده اذ لا یکون لشیء واحد حقیقتان والا فلا اذ لا تعاند مفهومی هذین الجزئین
فیجوز ان یکون احدهما حدا والآخر رسما فیجوا رصد فیهما علی شیء واحد اذ لیس للحد التام حد احاد عن جمیع
اجزاء الماهیة المنحصرة فی الجنس والفصل اعم من ان جمیع اجزاء الشیء نفسه ولا یعقل ان یکون الشیء عین جمیع
فلو لم یکن للحد التام سوی اما لزم ان یتحقق الحد علی وجه اجتماعا سواء کان مع الترتیب او بدونه وقد عرفت
اندفاعه فیما سبق حیث بینا ان کون جمیع الشیء نفسه شرطا بالاجماع والاجماع فی المرکب من الماده
والصورة لازم لوجود جمیع الاجزاء لامتناع وجود الصورة بدون مادتها واما المرکبات الصناعیة
کالبیت والحد فیجوز وجود اجزائها بدون الاجتماع فلا یستلزم وجود جمیع الاجزاء فیه وجود المرکب حینئذ قوله
فیتردد السامع ح الی قوله من المجاز الی غیره فاذکره من البیان اشارة الی وجه الترتیب بینهما فان
التردد اللازم فی المشترک اقل مراتب من تبادر الذهن الی غیر المقصود الذی هو لازم للمجاز بلا قرینة
ظاهرة وهذا الترتیب بوا لما ذکره فی حواشی شرح المختصر وقال فی حاشیة شرح المطالع والالفاظ المشترکة
اردأ من المجازیة فیستهما مخالفة ظاهرة قوله واما اصح الی قوله مؤلف اه ولم یکتف بالمؤلف لانه وصف
محتاج الی موصوف قوله من سلمت تلک القضایا اه قال فی حواشیه لشرح المختصر واما صح عدم التسلیم
اشارة الی ان القیاس من حیث انه قیاس لا یجب ان یکون مقدماته صادقة وسلمة ولو اکتفی بما عداه
لتوهم ان تلک القضایا مسلمة فی الواقع واقول الظاهر ان هذا التعدد اما اعم یکون التعریف منطبقا علی کاسب
التصدیق اذ المقصود هنا معرفته فانه لو لم یقید بقوله من سلمت یفهم منه ان القول الاول لیس بتام فان قولا
ثالثا وهو ما یدل علی الاستلزام بین المعلومین وهو لا یقتضی الاستلزام بین العلمین صح قوله لو سلمت
اشارة الی الاستلزام باعتبار العلم یکون التعریف منطبقا علی کاسب التصدیق فان کاسبه هو القضایا بل
باعتبار تعلق التصدیق والتسلیم بها یدل علی ان المراد الاستلزام باعتبار العلم لا باعتبار وجود المعلوم فیما عتبر وا
فی القیاس الثالث وحلوا له مدخلا فی الاستلزام و[illegible] انه لا دخل لهیئة التألیف فی استلزام المعلوم للمعلوم
بل صدق القضیتین فی نفس الامر مستلزم صدق النتیجة فهما سواء [illegible] اما الثانی فلاستعمال الذهن منهما
الها ولقائل ان یقول ان کان المراد اللزوم بین المعلومین فقوله من سلمت تلک القضایا دلا خل للتسلیم فی استلزام المعلوم

جزء

المعلوم للمعلوم بل محلا لاشتراط باب اللزوم علی تقدیر التسلیم ولیس الامر کذلک وان کان اللزوم
بین العلمین فلا یصح فی غیر الشکل الاول والقیاس الاستثنائی لان اللزوم بین العلمین انما یتحقق
لو کان العلم بالمقدمتین مستلزما للعلم بالنتیجة ولیس کذلک بل یحتاج العلم بالنتیجة بعد العلم بالمقدمتین
الی امور اخر ولو کان لازما لامتنع تحقق العلم بالمقدمتین بدون العلم بالنتیجة فان اللازم یمتنع انفکاکه
عن الملزوم بینا کان او غیر بین والفرق انما نظر فی العلم باللزوم قوله مع ان التمسک بخلاف
بیان لوجه التحلف فی هذه الصورة ولیس من الدلیل الاستقرائی فانه اذا علم المستدل بوجود التحلف
لم یصور منه الاستدلال بوجود الحکم فی بعض الجزئیات علی وجوده فی الکل قوله والا ای وان لم
یکن الاستدلال بالکلی علی الجزئی ولا بالجزئی علی الکلی فلو لم یدخل ثالث لم یکن بینهما تعلق
فلا یتعدی حکم احدهما الی الآخر فلا یرد انه لو لزم من عدم دخولها ثالث عدم تعدی الحکم لزم
ان یکون جمیع الاستدلالات من هذا القبیل قوله والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق علی کل واحد
من افراده الانسان اه فقیل علیه یلزم علی هذا ان یکون الاستدلال فی الاستقراء بالجزئی علی الجزئی
ویمکن ان یقال خصوصیة الجزئی المستدل علیه معتبرة فی الشکل کما اذا قلنا النبیذ حرام لاسکاره کالخمر واما
فی الاستقراء فالجزئیات معتبرة من حیث انها فرد من ذلک الکلی وان کان الاستدلال فیه ایضا من جزئی
الی جزئی فی الحقیقة فلهذا الامتیاز جعل الاستدلال فی احدهما من الجزئی الی الکلی وفی الآخر من الجزئی الی
الجزئی الا ان خصوصیات الجزئیات ایضا غیر معتبرة فی قولنا کل انسان ناطق وکل ناطق حیوان فیلزم ان
لا یعد من قبیل الاستدلال بالکلی علی الجزئی وقد یجاب عن اصل السؤال ایضا بان الناطق معناه شیء له
النطق وموجب هذا المفهوم اعم من الانسان ولیس شیء اذ لا [illegible] فی مثل قولنا کل ناطق
انسان وکل انسان حیوان وما ذکره صاحب الطوالع من [illegible] ان یستدل بالکلی علی الواحد المتساوی
علی الآخر فهو القیاس [illegible] علیه ان قولنا بعض الحیوان انسان [illegible] انسان کاتب فلیس استدلالا فیه بالکلی
علی الجزئی ولا باحد المتساویین علی الآخر [illegible] من التأویل وهذه الزیادة لا تعنی شیئا قوله وهنا
بحث آخر وهو ان القیاس الاستثنائی [illegible] المتصلة فی القیاس الاستثنائی المتصل قد یکون المقدم والتالی فیها

یدخلا تحت ثالث الا یرید اذا لم
فعلی هذا المستدل للتزلة ای المستدل
باحد الکلیین المتساویین وهو کل
ناطق حیوان علی کلی آخر متساو له
وهو کل انسان حیوان ۱۲

وعدم جریانه فی مثل قولنا بعض
الحیوان اسود الی یعنی قولنا بعض
الحیوان اسود وکل اسود ملون
فیصح
الحیوان ملون وهذا
الحیوان ملون مع انه لا یعد کل
منهما موضوعا فما للآخر اذ لا یصح کل
ان الخ الاضافی موضوعا والحاصل
للعصمة الکلیة لا کلی فیما یلزم تعمیم
والخصوص من وجه ۱۲
الجزئی ه

مشاركين في الموضوع فيسهل رده الى الاقتراني نحو قولنا كل [illegible] الشيء انسانا كان حيوانا لكنه انسان
فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان فان الاستثنائية فيهما تؤخذ منها الصغرى ومن اللزومية
كبرى هكذا هذا الشيء انسان وكل انسان حيوان هذا حيوان واما اذا لم يكن المقدم والتالي مشاركين
في الموضوع كما في المثال الذي ذكره فادراجه في الضابطة المذكورة يحوج الى تقييد يكلف بان يقال في المثال
المذكور النهار لازم لطلوع الشمس وكل ما هو لازم لطلوع الشمس الموجود فهو موجود ينتج للنهار موجود وان الصغرى
في هذا القياس ماخوذة من الملازمة والاستثنائية معا واما كبراه فلا مجال لاخذها لا من اللزومية ولا من الاستثنائية
بل هي مقدمة اجنبية صادقة في نفس الامر وكذا الحال فيما اذا كان المقدم والتالي مشاركين في الموضوع وكل
استثنى فيه بعض التالي كقولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فهذا ليس بانسان فانه يمكن
اخذ الصغرى من الاستثنائية بجعلها موجبة سالبة المحمول ليصلح لكونها صغرى للشكل الاول بان يقال هذا هو
ليس بحيوان واما كبراه اعني قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان فلا تؤخذ لا من اللزومية ولا من
الاستثنائية بل هي مقدمة اجنبية صادقة في نفس الامر وبعض حدودها مغاير لحدود القياس فلو كان
الانتاج بواسطة هذه المقدمات لم يكن قياسا ويخرج عن تعريفه بقوله يستلزم لذاته ولذا قال القياس الاستثنائي
المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة ولم يذكره مطلقا واما الاستثنائي المنفصل الذي ذكره فيمكن
رده الى الاقتراني بان تؤخذ الصغرى من المقدمة الاستثنائية والكبرى من المنفصلة المانعة الخلو هكذا زيد
ليس في البحر وكل من ليس في البحر لا يغرق لان المنفصلة المانعة الخلو يستلزم نقيض كل منهما عين الاخر والا
لم يكن بينهما منع الخلو ويمكن ان يقال الحكم في المنفصلة المانعة الخلو انما هو امتناع الخلو عن الجانبين واستلزام
نقيض كل منهما عين الاخر [illegible] عن مفهومها مع ان بعض حدود الكبرى مخالف لحدود القياس فلو كان
الانتاج بواسطته لم يكن الاستلزام لذاته فلا قياسا قوله واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
اي المركبة من الاقترانيات الشرطية الاقترانية المسلمة على مقدمة شرطية سواء كانت فيها مع الشرطية
حملية او لا والاقترانيات الشرطية التي لا تكون فيها حملية [illegible] الاستلزام والتي فيها حملية راجعة الى الشكل الاول
والامر بالتاء مل لارجاع كل منهما الى اصله قوله فهذا اشارة الى كلية [illegible] الشكل الاول وايجاب صغراه قد

الموجودة

الجزئية

قد يتوهم ان كلية الكبرى ليست بشرط [illegible] ادة الظن بها وعلى ان الاستقراء الناقص يفيد ظنا بثبوت الحكم
لكل واحد بمجرد استقراء اكثر الافراد وثبوت الحكم لها فعلى هذا يجوز ان يحصل الظن بثبوت الاكبر لكل الاصغر بمجرد
ثبوته لاكثر افراد الاوسط وليس بشيء فان المستقرا لا بد له في الحكم على كل واحد من ان يظن الانحصار في الافراد
التي يستقرئ حالها او يلحق ثم يستقرئ احواله باستقراء الحاق المفرد بالاعم الاغلب وعلى كلا التقديرين
يكون الحكم الكلي بواسطة الحكم على كل واحد من الخصوصيات فانه ما لم يلحق الفرد الذي لم يستقرأ احواله باستقراء
لم يتيسر الحكم الكلي والتحقيق ان الاستقراء الناقص قد يفيد الحكم الكلي من غير ملاحظة الانحصار لكن لا يلزم منه جواز
عدم اعتبار الكلية في كبرى الاول فان القياس اعتبر فيه الاستلزام وانتفاء الاستلزام بدون كلية الكبرى
ظاهر فيجاب بان الاستقراء الناقص ذو استلزام فيه وباعتبار قيد الاستلزام في القياس يخرج الاستقراء
والتمثيل عن تعريف القياس قوله ملازمة اي لزوم فسرها بذلك لئلا يتوهم من صيغة المفاعلة التلازم من الطرفين اذ ح
لا يصح قوله من غير عكس قوله الطريق الاول هذا الطريق قياس من الشكل الاول فاسد المقدمات فيكون مندرجا
فيما سبق من الطرق الا انهم لما اجروه في مواضع متعددة من غير تغيير الا في موضع الصغرى صار كانه اصل مستقل
وقانون على حدة فاورد وزيفه قوله فيثبت ناره بنقل ادلة المثبتين يعني ان احتج عدم الدليل الى الاثبات
وقد لا يحتاج كما في جبال شاهقة لها نيرانا فان عدم دليل الوجود ههنا ضروري فلا حاجة الى الاثبات
قوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات فيه بحث لان دعوى موجبة كلية وهو
ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا يلزم من عدم صدقه الا صدق نقيضه ورفع الايجاب الكلي وهو ان السالبة
الجزئية اعني قولنا بعض ما لا دليل عليه لا يجب نفيه ولا يلزم من صدقه انتفاء الضروريات بجواز ان لا يكون انتفاء
الضروريات [illegible] البعض الذي لا يجب نفيه قوله يعني ان غير المتناهي من جملة [illegible] التي اريد انه ليس المراد ان كل
واحد من الامور الغير المتناهية يتوجه اليه العقل ولا يحد دليلا [illegible] موته فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه
لزم جواز ثبوت الامور الغير المتناهية لبرهان توجه العقل الى كل واحد من الامور الغير المتناهية بفصلها
بل المراد ان امور الغير المتناهية من جملة [illegible] التي لا دليل على ثبوتها قوله والا لزم علم العوام
وكونهم جازمين منع ذلك [illegible] لو كانوا عالمين بادلة المثبتين وزيفوها او كانوا حصروا وجوه

و[illegible] الادلة ثم نفوها كما سبق في اول المبحث والعوام بمعزل عن ذلك فانهم لم يدعوا ان مجرد الجهل
بدليل النبوة يستلزم العلم بالنفي حتى يلزم ما ذكر بل ادعوا انه اذا استقرئ ادلة النبوة وزيفت يعلم به
الانتفاء فان احد الامرين من الاخر وكذلك قوله ان يكون الاجمال الخ وجواب
الاستدراك الادلة لم يقيدها اما يحتاج اليه اذا كان المراد من قولهم ما لا دليل عليه ما انتفى دليله بحسب نفس
الامر والزام هذه اللوازم انما هو على تقدير ان يراد عدم الدليل عن وجه لا احتياج الى الاستدلال
على عدم الدليل لان عدمه عند كل احد معلوم له بوجدانه من غير حاجة الى الاستدلال على انتفائه عنده
قوله وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث الخ وعلى ما ذكر فيه يكون هذا الكلام متعلقا بكل من شقي
الترديد يعني لانم ان عدم الدليل في نفس الامر على عدم المدلول فان اختيار السارع دليل يدل على ما ذكر
ولا يتصور سواه مع انه قد يحدث في الاستقبال مع وجود المدلول في الماضي ولانم عدم العلم بالدليل يوجب عدم
العلم بالمدلول فان العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال مع وجود المدلول في الماضي ويمكن حمل كلام المص عليه
ايضا وحمله على ما يعلق بالشق الثاني اقرب منه قوله والا لكان العلم بعدم الجهل بطريقه بالاضرورة لوقف لجواز
ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في التجربيات والحدسيات والفطريات وكونها قد عرفت ان اصحاب
هذا المذهب جعلوه طريقا للاكتساب مغايرا للطرق المعهودة فالاحتياج السمع كونه ضروريا ليس بوجه مع انه لا وجه
لجعله من قبيل الفطريات الى تصور اطرافه عرفا كما فسر في ذلك القياس ولا من التجربيات الظهور ان لا دخل للتجربة فيه و
ولا من الحدسيات والمتواترات وسقوط قوله علم من عدم دليل الطرفين الجزم لهما لا يحتاج على ما ذكر من ان
عدم الدليل على ثبوت شيء دليل على عدمه لا يتصور عدم دليل الطرفين فاستلزامه الجزم لهما لا يتم لان الخ
جاز ان يستلزم الخ لانا نقول الظاهر ان مراده عدم المتعارف بين القوم وهو متصور الوقوع بل واقع كثيرا
وايضا لا نزاع في امكان عدم دليل الطرفين بالمعنى المتعارف فح اما ان يقال عدم دليل الطرفين مطلقا فلا
الجزم بالنقيضين لان عدم دليل الطرفين بالمعنى المذكور دليل الطرفين او بوجود دليل الطرفين فيلزم ايضا
الحكم بالنقيضين او يقال بوجود دليل احد الطرفين دون الاخر وهو حكم بحسب اذ لا تفاوت بين الطرفين بما
يعود الى وجود الدليل او عدمه قوله انتفاء ما لا يتناهى وهو ممتنع [illegible] من جملة ما لا دليل على عدمه

على عدمه فلو كان عدم الدليل على [illegible] دليلا على الوجه لزم اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع لا يقال لا نم
ان غير المتناهي من جملة ما لا دليل على عدمه بل الادلة دالة على ما تقرر في موضعه ويوضح انه لا دليل عليه
يحكم عليه بالامتناع لانا نقول لا دليل على عدم غير المتناهي مطلقا بل الدليل انما دل على عدم غير المتناهي بشرط
الترتيب والاجتماع اما بدون الترتيب والاجتماع فان بعض المتكلمين وان قالوا بعدمه الا ان ادلته
مذكورة كما سيقرر في موضعه فيكون غير المتناهي مطلقا من جملة ما لا دليل على عدمه قوله ولو كان كذلك لصح
قوله وهو ممتنع قلنا انما صح ذلك لاتفاق المتخاصمين على ذلك اما المتكلمون فلمنع الادلة المذكورة واما الحكم
فلعدم الدليل على وجوده وهو عندهم دليل على العدم قوله ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوة فانه لما لم
يكن هذا القاطع قبل بيناء م لم يحصل الجزم بعدم نبوة احد لعدم دليل النبوة اذ قد يكون نبيا ويعلم دليله
بعد زمان قوله فلو جاز الاول جاز الثاني يعني انا لم ندعي جواز الثاني في نفس الامر حتى يرد ما ذكر من انه
يستلزم محالا والمستلزم للمحال بل ندعي ان جواز الاول يستلزم جواز الثاني ولما كان بطلان اللازم ظاهرا
لاستلزامه المنع ظاهر بطلان الملزوم الذي هو مدعاكم واشار المص الى دفعه بمنع الملازمة قوله الثاني قياس
الغائب على الشاهد وهذا كما سبق ليس خارجا عن الطرق المتقدمة بل راجع الى التمثيل الا انهم لما اجروه
في مواضع متعددة صار كانه اصل وقانون على حدة قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران فان
الدوران عندهم مجرد الطرد والعكس وليس صلاحية العلية معتبرة في مفهومه قال في شرح المختصر الطرد
والعكس هو ان يكون بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران قال الابهري
في حواشيه قيل اعتبر في الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قلت هذا البعيد فيرجع الى المناسبة
ولم يكن [illegible] لها قوله مبني على ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء
وعلى ان العلم بالعلة يوجب بالمعلول ايجابا وهما على الاول [illegible] انه لو لم يصدق كل ما لا يكون علة لشيء
لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء يصدق نقيضه [illegible] وهو ما لا يكون علة يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء فح يجوز ان يكون المدار من [illegible] وهو ما لا يكون علة له واما هما على الثاني فلانه لو لم يصدق
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] ان يكون العلم بالعلة غير موجب للعلم بالمعلول فيجوز ح علة الدار شيئا

غير المتواترين غير ان يكون العلم موجبا للعلم بالدابر قوله فصل مط الذي هو الحكم اشارة الى ان المط
وان كان عليه المدار وما ذكر لا يدل عليه الا ان المط بالصفة هو ثبوت الحكم في المقيس وعلى تقدير اللزوم
يثبت ذلك سواء كان عليه المدار او المقارن قوله هو طريق الى التصديق مطلقا سواء كان قطعيا او لا
يتناول مقدمات الصناعات الخمس قوله واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الكذا لاحراج العقلية الجازم
قوله والبرهان القطعية الضرورية اه لا يرد ان الظنيات القطعية خارجة عن السبع مع كونها قطعية قوله
كالاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج قدم الانقسام هو اشارة الى الانعكاس على قوله الاربعة زوج لانه
للتصديق به ومرتبة السبب المقدم قوله وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس لا يقال تفسيرها بما ذكر لا يشمل الوجدانيات الحاصلة
للبهائم فلا تكون جامعا اذ لا نزاع في ان لها ادراك الجوع والعطش والالم لانا نقول لا نم ان البهائم تحصل
لها التصديقات الوجدانية فان التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول والمحمول لا يكون الا كليا والبهائم
لا تدركه فالحاصل للبهائم ليس الا ادراكات هي الامور الجزئية واما ادراكها حاصلة لها فلا نم ادراكها له وسلم فالمقصود
تغيير الوجدانيات التي هي من المبادي الاول وما ذكر ليس منها واعلم انه جعل هنا المشاهدات مساوية
للمحسوسات والوجدانيات وهو مخالف لما ذكر في الكتب المشهورة من ان المحسوسات هي القضايا التي يحكم بها العقل
بواسطة الحواس وتسمى مشاهدات ان كان الحواس ظاهرة كقولنا النار حارة ووجدانيات ان كانت باطنة
كعلم كل احد بجوعه وعطشه قوله فيستفاد من الاحساس مرات كثيرة مع الوقوف على العلة وبهذا القيد الاخير
يمتاز عن المجربات فان النار المجربة اذا احس منها حرارة اول مرة مدركات هي الحرارة من هي النار
واما اذا استعمل السقمونيا اول مرة فترتب عليه الاسهال لا يحصل الوقوف ان سببه السقمونيا ما لم
ذلك الترتب مرارا قوله وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بلا سبب
لان كل ممكن فله سبب واما الاتفاقي بمعنى ان سببه نادر الوقوع فهو معنى اخر والمراد ان الوقوع المتكرر على نهج
واحد لم يكن اتفاقيا او لا بمعنى الاتفاقي بمعنى ان المسبب على السبب في اغلب الاوقات وهذا ليس كذلك صح
ان كل السبب في قوله فلا بد اما يكون هناك سبب [illegible] الدائم فان السبب يؤدي الى المسبب دائما
او اكثريا يسمى سببا ذاتيا والذي يؤدي الى المسبب لا على الوجه المذكور يسمى سببا اتفاقيا قوله ولا بد في الحدسيات

من تكرر المشاهدة اه الحدسيات ما جعل من الضروريات المطلقة والمبادي الاول يعترفها
المشاهدة واما الحدس بمعنى تمثل الحد الاوسط مع المط دفعة مطلقا سواء كان مع تكرر المشاهدة
او لا فهذا معنى اخر عام وتجويز البعض عدم كون نور القمر مستفادا من الشمس مع تكرر المشاهدة الا
خلاف بحسب القرب والبعد لا ينافي كونه ضروريا قطعيا لجواز اختلاف البعض في الضروريات
قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات وهذا ينافي على الاعم الاغلب كي لا فقد يقع في العلوم
مثل قولنا محمد عم نبي لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك فهو نبي
وصورة من قبيل المتواترات بالنسبة الينا وهي المستند من اعظم المقاصد في الكلام وقد يقال المراد
المتواترات لكونها مستندة الى المشاهدة لكون جزئية فلا تكون كبرى في العلوم قوله
الوهميات والمحسوسات لا يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يشعر به كلامهم غير صحيح
لان الوهم قد يغلط في المحسوسات ايضا لانا نقول غلطه في بعض المواضع لو اوجب التهمة وعدم قبول
حكمه لوجب ذلك في العقل ايضا قوله ثم المشاهدات اي التي يستند الحكم الى الثبوت لا [illegible]
في اسبابها غالبا لانه قد سبق ان القسم الاخر منها اعني الوجدانيات لا تكون حجة على الغير وتقريره
واضح على ان المراد ما عداها وقد ذكر فيما سبق ان كون الحسيات حجة على الغير انما تكون اذا ثبت
الاشتراك فيما يقتضيها ولم يذكر هنا الاشتراك هنا لان المراد من الحسيات فيما سبق اعم من المشاهدات
ويتناول التجربيات والمتواترات والحدسيات ايضا فلا بد هناك من هذا القيد واما ههنا
فالمراد المشاهدات فالاشتراك ثابت في اسبابها غالبا فلذلك لم يذكره او اعتمد على ما ذكر
سابقا في المقدمات الظنية اي التي لا تكون قطعية قوله او عند الاكثر كقولنا الاثنان واحد الحكم في
هذه القضية ان كان بسبب اعتراف اكثر الناس بعد من المشهورات ويكون ظنية وان كان بالنظر
البرهاني الدال عليه يكون نظرية قطعية ويجوز ان يكون القضية الواحدة مشهورة باعتبار وقطعية
باعتبار اخر قوله اذا اراد وانفي عدد عرضا اي كل واحد من الاعداد التي لا ينحصر من الثلثة والاربعة
وغيرهما قوله ليتعين الواحد فرسه على ارادة ذلك [illegible] في مسئلة الوضع اي كقولهم في مسئلة الوضع
قوله وعالمية امر واجب هي المقدمة [illegible] مشهورة عائدة لمذهبهم فان عدم عالميته واجبة
غير معللة لا لان الاستغناء [illegible] رفعه يحتاج الى هذه المقدمة قوله ان كان العلة نفس الاحاد

فقد يكون الواحد مثلا له فان زيدا وعمرو او غيرهما من احاد الانسان اذا اجتمعت لم يخرج المجموع بسبب
الاجتماع من ان يكون مثلا لبكر واما ان المجموع كم والواحد ليس بكم فلا يكون مثلا له فكلام الفلاسفة
ولا يلتفت باصول الاعتزال فان هذا الكلام لبيانه قوله واذا لزمهم صحة قدم العالم عطف على قوله
مع انه لزمه من حيث المعنى يعني ان هذا القول باطل لانه لزمه نفي الواحد ولانه يلزمهم صحة احداثه اه
قوله وقد يكون بعلة محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله اه فعصى آدم ربه وصاحب المقاصد
جعل هذه المقدمة عقلية وعلل بانه لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وعدها
الشارح نقلية بناء على ان العصيان خلاف الطاعة وهي الانقياد فيكون العصيان ترك
الانقياد وهو ليس عين ترك امتثال الاوامر والنواهي لجواز ان يكون ترك الانقياد في الفعل
الا القول كيف ولو كانا معناه ترك الامتثال الاوامر والنواهي كان الحكم على تارك المامور به بانه
عاص غالبا عن الغائب بمنزلة قولنا الانسان بشر ومن وفق بين الكلامين بان العصيان احدهما
ترك الامتثال في الاخر على استحقاق العقاب فقد اخطأ لعدم الغائب في المقدمة الاولى على التعليل
الاول كما عرفت وهي الثانية على الثاني كما لا يخفى قوله لم يحكم بنفي ولا اثبات اي لا يسلم الى الحكم باحدهما
فيه لا بالضرورة ولا بالنظر قوله فان صحة الفعل غير متوقفة على حدوث العالم قد يقال صحة الفعل موقوفة على القدرة
والاختيار واثبات القدرة متوقف على حدوث العالم فلو اثبتنا حدوث العالم بالفعل لزم الدور
وليس بشيء فانه يمكن اثبات الصانع بامكان العالم واثبات قدرته بحدوث الاعراض التي تشاهد
حدوثها واثبات علمه باتقان فعله علما يستوي النسبة كاستيلائه ثم لنا ان نثبت كونه مرسلا للرسل ونثبت
باخبار الرسل حدوث العالم من غير ان يكون هناك دور قال الامام في نهاية العقول كلامنا وقف العلم
بصحة السمع على العلم بصحة استحالة صحة السمع وذلك مثل العلم بوجود الصانع وكونه صانعا مختارا وعالما بكل
المعلومات وصدق قول الرسل واما حدوث الاعراض او بواسطة امكانها على ما سيأتي تفصيله فالمقول فيه
ثم نثبت كونه عالما بكل المعلومات ومرسلا للرسل ثم نثبت باخبار الرسول حدوث ذات الاجسام وبهذا
تبين خطأ قول من زعم ان اول الواجبات هو القصد الى النظر الصحيح المفضي لحدوث العالم قوله
على العلم بالوضع وقوله وعلى العلم بان تلك المعاني [illegible] الذي على ان افادة الدليل اللفظي للمعنى موقوفة
على استعماله في الموضوع له اي اذا استعمل في غير الموضوع له وعلم ارادته [illegible] قاصدا ايضا بل على
وكلام

المتكلمين ط

على ذلك حيث قال افادة العلم تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني وهو مستبعد فانه بعد العلم بالوضع اذا علم ان المخبر اراد معنى اخر مجازيا
مناسبا للموضوع له بنوع علاقة وتحقق ساير الشرائط فالظاهر افادته للعلم وقوله في الشرائط وعدم
التجوز ان اريد به عدم عن الموضوع له لا يصح تحقق الشرائط حينئذ فيما اذا استعمل اللفظ بحسب المجاز الا انه يرد
عدم التجوز عن المعنى المفهوم ويمكن ان يقال اذا تعين عدم ارادة المعنى الموضوع له لا يحصل القطع باحد
المجازات المعينة لاحتمال الاخر ولو بابعد وجه قوله وفروعها يثبت بالاقيسة اثبت للعلوم الثالثة اصولا
وفروعا والمراد من الاصول ما وقع للتنصيص عليه واما الفروع فهي ظاهرة في الصرف والنحو فان الاصول
هي القواعد الكلية مثل كل فاعل من فعل فانه لذات له الفعل وكل فاعل مرفوع والفروع النحوية هي التي
المستخرجة من هذه الاصول بجعلها كبرى لصغرى سهلا لحصول واما ثبوت الفروع في اللغة ففيه خفاء اذ المتبين
فيها معاني خصوصيات اللهم الا ان يقال اصولها هي القواعد والمجازات المنصوص عليها وفروعها المجازات
التي يقاس عليها ولم يكن منصوصة قوله اسقط الاضمار بناء دخول بعض صور الاضمار تحت قوله وما ارسلنا
يوسف بها الصدق في المجاز بالنقصان محل نظر قوله بان تاول العقلي عن معناه الى معنى
اخر لا يقال الكلام بعد العلم بالوضع والارادة فلا يصح التاويل لانا نقول اذا عارضه القاطع
العقلي علم بالضرورة عدم الارادة لصدق المخبر ضرورة فيكون الاعتقاد بالارادة غير مطابق فيزول
بما يوافق العقل يعني اذا عارضه القاطع العقلي لم يتحقق الشرط المذكور اعني العلم بالارادة وان ظن
حصوله وقد يقال بعد العلم بالوضع والارادة لا امتناع في التاويل بصرف الكلام عن ظاهره بالحمل
على الكناية او التمثيل فان المفردات الواقعة فيها لا يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة المعنى
الاخر وانتقال الذهن منها اليها فلا اتجاه لما يقال من انه اذا تعين المراد دل على امتناع المعارض
العقلي وقيل المختار عند الشارح ان اللفظ في الكناية لم يستعمل في المعنى الموضوع وان التمثيل مجاز
في الجملة المركبة قوله اذ لا يمكن العمل بها اه قال فصل لا يلزم من عدم امكان العمل بها ولا يقتضيها
وعدم تقديم النقلي على العقلي تقديم العقلي عليه لجواز التوقف في حكمها اجيب بان هذا لا يصلح المعلل
لانه اذا ثبت التوقف عند العارض [illegible] افادة النقلي اليقين اصلا لتوقفه على انتفاء المعا
الذي لو وجد لم يثبت [illegible] بجزم به في شيء من الصور فلا يكون مفيدا لليقين وهو المسند ل

يفرقون بين الحذف والاضمار بان
الحصر ما بقي له اثر في اللفظ كقوله
حيث معدم باضمار عدمه
مقاصد

وعموم ه

الا انه يلزم الاستدلال في الاستدلال ولا حاجة ايضا الى ابطال العلل بنقضها لان ذلك ايضا يستلزم
المط وقد اجاب ايضا بان الوقف يوجب اهمال نظر في الخطاء في الدليل النقلي وح لا يبقى حجة قطعية
حتى يتوقف لاجلها في الادلة العقلية فح يعمل بالعقلي ويقدم على النقلي ويتم المط قوله وح جاز ان يكون من
الممتنعات لا يعلم فعلى هذا لزم اذا ثبت امكانها بدليل قاطع ان يثبت بالدليل النقلي لانا نقول
الجزم بعدم المعارض في الشرعيات ليس بمجرد ان العقل يجزم بامكانها حتى يلزم من الجزم بالامكان بدليل
في العقليات ان يثبت بدليل نقلي بل به وبعدم طريق للعقل الى الحكم باحد طرفيه من الثبوت والنفي
وفي العقليات وان فرضنا معرفة امكانها بدليل قاطع الا انه لما كان للعقل طريق الى الحكم باحد طرفيه
لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي فلا يثبت الحكم فيها بدليل نقلي فان قلت اذا كان صدق القائل
بجزومه به يحصل الجزم بعدم المعارض في الشرعيات وهذا بعينه قائم في العقليات فلم لا يكون مفيدا فيها
ولا يلزم من عدم العلم بامكانها عدم امكانها لجواز ان يكون ممكنة وخفي امكانها على العقل قلت المراد
ان الشرعيات لما لم يكن للعقل طريق اليها يحصل بالقرائن المشاهدة او المنقولة متواترا القطع
بالارادة فيحصل القطع بالمدلول واما العقليات فلما كان للعقل طريق اليها لم يحصل بمجرد القرائن
المنقولة او المشاهدة القطع بالارادة وعدم المعارض فلاجل ذلك لا يحصل القطع بالمذكور لانه بعد القطع
بالارادة والصدق لا يحصل القطع بالمط اي الى لا يختص بقسم من اقسام
الموجود يعني المحمولات الشاملة لاكثر من قسم واحد من الاقسام الثلثة للوجود فلا يرد ان الكم وكذا السمع والبصر
والارادة في غيرها مما لا يختص بقسم من الاقسام الثلثة للوجود مع انها لا تبحث عنها في قسم الامور العامة بل في مباحث
الاعراض لان شيئا منها ليس من المحمولات التي لا تختص بقسم من الاقسام الثلثة بل شمولها لاكثر الاقسام باعتبار
عرضها لها بالحمل والصدق واما المشتقات الماخوذة منها فهي وان كانت محمولة الا انها لا يتعلق بها عرض على
فان اثبات الكم وكذا اثبات السمع والبصر وغيرهما على الاطلاق ليس من العقائد الدينية ولا يتوقف عليها اثبات
الصانع والبحث عنه في قسم الاعراض احوالها المختصة بها وهي ليست من الامور العامة لاختصاصها بالجواهر
قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وصف قوله وان كان كثيرا معطوف على محذوف تقديره ان كان
كثيرا وان كان كثيرا والضمير راجع الى موجود لا الى كل احد المعنى ان الموجود سواء كان كثيرا او واحدا
له وصف مثلا ان كل موجود كثير او واحد وسواء وشمول الاقسام الثلثة له ح يصح من هذا التفسير الى الشمول لكل فرد

قوله كالوجود بالمعنى الاعم الى الامور العامة

قوله كالوجود بالمعنى اعتبر الاقسام
دون الاحوال لعل عند من قال
بالمعنى كما قال في حاشية
الجديد اذ لم يعل احد بالمجاوزة
بالمباحث الكلية بل بالاشخاص
فقط قوله والوصف لما كان
في وجودها في الاقسام نوع خفاء
نبه عليه بقوله فان كل موجود وان
كان كثيرا الخ ولهذا اضرب عن الوجود
كلاما في حاشية الجديد فالمعتبر
الافراد ولم يكن في وجودها

فرد من الاقسام الثلثة الشاملة بل يكفي فيه وجودها في بعض افراد كل قسم من هذه الثلثة الا انه يكفي
الشمول لجميع الافراد لكون الواقع وكذا في التنبيه على انها من الامور الشاملة ايضا على التفسير الذي
اعتبر فيه شمول الافراد قوله وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة للوجود
والتشخص مغاير لماهيته ذهب الى الحكماء الى ان وجوده عين ماهيته على معنى ان ليس له ماهية معروضة
للوجود بل ذاته ووجوده بحيث ليس فيه عارض ومعروض كما في سائر الممكنات وان تشخصه عين ماهيته على
معنى ليس له تشخص عارض بل ذاته وجود صرف يتميز بنفسه عن سائر الاشياء لا بالتشخص وهذا كقولهم ان صفاته
عين ذاته وليس معناه انه ذوات وصفة هي عينها فانه مدهب الاشاعرة بل على معنى انه ليس له صفة ويترتب على
ذاته ما يترتب على الذات والصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية اذا اطلقت وخصوصا في مقابلة
الوجود يكون المراد بها ما يصلح ان يكون معروضا للوجود او العدم والتشخص يراد به ما ينضم الى الماهية
الموجودة ويجعلها شخصا وهذان المعنيان يعمان جميع اقسام الموجود عند المتكلمين لان وجوده زائد
تشخصه زائد على ماهيته فله ماهية معروضة للوجود وتشخص عارض له واما عند الحكماء فليس له ماهية معروضة للوجود
وتشخص عارض له فلا يكونان عندهم من الامور الشاملة لجميع اقسام الموجود وصف الماهية والتشخص بالمعنى
المحافظ على ظاهر قولهم وجوده عين ماهيته وتشخصه عين ماهيته معروضة للوجود وتشخصا عارضا لها الا انه غير
فانه غير معقول من رام في تحقيق المقام غير ما ذكرناه فقد اتعب نفسه فيما لا يعنيه ولم يجد ما يغنيه قوله
والكثرة لا يعلم الواجب وان لم يكن كثرة بحسب الاجزاء والجزئيات الا ان فيه كثرة بحسب الماهية
والوجود عند المتكلمين لان وجوده زائد على ماهيته عندهم فيكون كالماهية والتشخص من الامور الشاملة
لجميع الاقسام لانا نقول المراد من الكثرة هو الكثرة الموجودة وكل من الجوهر والعرض فيه كثرة موجودة
بحسب الاجزاء والجزئيات وان لم يكن شاملة لجميع افرادهما بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة موجودة
اذ الوجود اعتبار عقلي ليس بموجود في الخارج واما بحسب الذات والصفة فليس الكلام فيها قوله
والمعلولية وكانه لم يذكر العلة بناء على ان العلة مختصة بالواجب لا يوجد في الممكن عند الاشاعرة فيكون
ذكرها من الامور العامة على سبيل الاستطراد ويمكن ان العلة اعم من الفاعلة فان الفاعلة وان لم توجد
عندهم الا في الواجب لكن الممكنات يكون العلة مادية للبعض فبهذا الاعتبار يكون العلة ايضا من
الامور العامة فلا يكون ذكرها استطرادا قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع اه اما الامتناع فظ

قال في حاشية الشيخ ... الواجب ... عين ... وذاته ... الحكماء

وجوده وكالماهية والتشخص الى ارادتها الامور العلمية المعروفة في حواشي ما نحو والتشخص ... اليه ونبهه عما عداه فلذلك قال عند القائل له خلافا في حقيقة الوجود فانه لما اعتبر الافراد ولم يكن الحكم يتناول الماهية الكلية جميعها او اكثرها لاحتمال جريان حقيقته لم يدرج تحت ذاتي كالتشخص والواجب ... على رأي الحكماء اراد ... ما يتناول ... الكلمات والجزئيات لم يذكر التشخص معها

الكثرة

ان القول ... العلوم ... لا ينافي ... يكون ... ان لا يكون ... الاختيار مستند الى الاختيار ايضا

قال ... في ذكر الاعراض ... في ذكر العلم

اذ لا عرض للموجود حال كونه موجودا والعدم انما يعرضه بعد زوال الوجود فلا يكون من احوال الموجود
بل من احوال المعدوم والقدم وان كان شاملا لصفاته تعالى وهي من الممكنات الا انها ليست
من الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض قوله وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهوم
باسرها اه هذا التعريف يلائم ما اختاره المص من جعل موضوع الكلام هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم
وما ذكره من التفسير بما لا يخص بعضهم من اقسام الموجود انما يناسب لمن جعل موضوعه الموجود و
ورد عليه ان كلا من العدم والحدوث والعلة والمعلولية لا يتناول المفهوم باسرها لا على سبيل الاطلاق
ولا على سبيل التفصيل مع انها عدت من الامور العامة وقد يفسر بما يشمل اكثر الموجودات والظ
منه ان المراد الاول ولكن لما لم يكن سبيل الى حصرها وتعيين اكثرها والحكم بانها هي اكثرها ذهب
بعضهم الى ان المراد هو اكثر الاقسام التي هي الواجب والجوهر والعرض فيكون مرجعه الى ما ذكر المص
لا يخالف فيمكن للفاضل الحكم بشمول المفهوم لاكثر افراد الموجود بان يعلم لزومه للجوهر والعرض فيثبت
ح لاكثر الافراد لان الخارج عنهما هو الواجب واحد لا غير لانا نقول المراد انه لا يحصل باعتبار
هذا المفهوم تميز الامور العامة عما سواها لان اكثر الموجودات عبارة عما فوق النصف ونصفها
غير معلوم فيكون ما فوق النصف ايضا غير معلوم نعم على ما ذكرته معرفة كون بعض الاشياء من الامور العامة
لكن لا يحصل به ضابطة يتميز بها الامور العامة عما سواها فان الكثرة بحسب الاجزاء والجسمانيات غير لازم للجوهر
والعرض لوجود الانواع البسيطة المنحصرة في الاشخاص فلا يعلم بما ذكرناه من الامور العامة او لا قوله في قسمة
المعلومات المشهور ان القسمة عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر كلي ليحصل بانضمام كل قيد قسم منه وعلى هذا فا
لمناسب ان يقال في قسمة المعلوم وكانه اختار لفظ الجمع بناء على ما ذكر بعضهم من ان كل قيد يرد على كل كل
فوردوها بالحقيقة انما يكون على اولها اذ معناها بالحقيقة ان اولها بعضها كذا والبعض الاخر كذا فكان في
البعض جعل القسمة في الصفة عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه دون الكلي الى جزئياته اذ هي في اللغة تنبئ عن التجزئة
وهي في الاولى دون الثانية قوله فالمعلوم اي ما شانه ان يعلم فسر المعلوم بما من شانه ان يعلم
تنبيها على ان المعلومية بالفعل غير معتبرة في هذه الاقسام قوله يتبعها ثلاثيتان ورباعية اما الثنائية
فبجعل احد القسمين واما الرباعية فبجعل كل واحد من القسمين قسمين قوله لان صفة المعدوم
معدومة اي الصفة التي لا تقوم الا بالمعدوم معدومة والا لزم استغناؤها عن اضافة الصفة الى المعدوم

فلا يبقى

فلا يبقى في ما يحكى من ان الحال قد تقوم بالمعدوم في الجملة قوله ولا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف
بها الموجود فان السلوب التي يتصف بها المعدوم خرجت بقوله بموجود فان قلت قوله موجود لا حاجة
اليه لان الصفات العدمية مطلقا خرج بقوله ولا معدومة فلا حاجة الى قوله لموجود لاخراج صفات المعدومات
قلت قد يذكر القيد لا لاحتراز بل لتحقيق الماهية فان ذكر قوله لموجود لتحقق اعتبار القيام بالموجود في صفة
الحالية ومن توهم ان ذكره ليظهر خروج الاحوال العامة بالحال عند من لم يجعلها احوالا فقد سهى لان
نحو لا يقولون بقيام الاحوال بالاحوال اصلا قوله انه يكون صفة له في الجملة لا يقال العالم حدوث
عندهم فالجوهرية قبل حدوث لا يصدق عليها انها قائمة بموجود في الجملة نعم لو قالوا بصفات احاسن
لا فرق اصلا لانتقض التعريف به قوله وهو المنفي المساوي للممتنع فان قلت سيجيء ان الحال كجوهر
يبقى وجعل من باقوت منفية عندهم وليست بممتنعة بل من قبيل الممكنات فالحكم بالمساواة لا وجه له قلت
ذهب بعضهم الى ان المعدومات الثابتة في العدم متصفة حالة العدم بالصفات فالحال عندهم ثابتة غير منفية
فالحكم بالمساواة على هذا المذهب وذهب بعضهم الى ان الجواهر لا تتصف بالاعراض حال العدم ذوات الجواهر
والاعراض من غير ان يتصف احدهما بالاخر فالحال كما التي عبارة عن الجواهر المتصفة بالاعراض من
التأليف والشكل واللون وغيرها غير ثابتة عندهم بل هي من قبيل المنفي قوله واما المعدوم ففي المذهبين
الاخيرين متناول شيئين اه كلامه رحمه صريح في ان القائلين بثبوت المعدوم يجعلون المعدوم
اعم من المنفي وكلام صاحب التلخيص صريح في انهم لا يطلقون المعدوم على المنفي قال في سؤال ان علم ان
القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود
ثابت ولا عكس ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون واسطة بين الثابت والمنفي
واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة
شيء وثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط
بينهما والبصريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات
في العدم جواهر واعراض وابو القاسم البلخي والبغداديون يقولون ما هو شيء والعاقل يعلمها جواهر
واعراضا قوله ما يمكن ان يعلم ولو [illegible] في تقسيم المعلومات المعلوم وفي تقسيم الحكماء
ما يمكن ان يعلم لانهم لما قالوا بالوجود [illegible] لم يكن جعل المعلوم منقسما الى الموجود والمعدوم لان كل معلوم

فعند اثباتهم العدم

لا يقولون ممنوع فان الحكم بمنعه اذا كانت حاصلة للموجود في وقت من الاوقات بعينها فيها انها فائدة لوجود هذا الجملة

عالم الى المكلفين

موجود في الذهن عندهم واما المتكلمون فلم يقولوا بالوجود الذهني لكن لهم حمل المعلوم منفسها اليها
والشارح حمل المعلوم في تقسيم المتكلمين على ما من شانه ان يعلم منها على ان المعلومية بالفعل غير معتبرة
في هذه الاقسام كما اشرنا اليه **قوله** فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يعارض عروض الجزئية
الماهية الكلية يشير الى بطلان هذا الحصر بقوله المدرك بالحواس فلا حاجة منا الى ذكره **قوله** وبان المدرك
بالحواس لا يعارض الصور الحاصلة في ذهن كل واحد مما يرى لها حاصلة في الاخرى بشخص ينضم اليها في الخارج
وليست موجودة في الخارج فليست الصور الحاصلة في الذهن باعتبار ذاتها عين المعلوم ولا تعدد فيها بهذا الاعتبار
بل هو امر واحد شخصي ولا استحالة في حصول الامر الواحد الشخصي في محال متعددة في وقت واحد بحسب الوجود
الغير المتاصل واما استحالته في الوجود الخارجي وباعتبار قيامها بالنفس علم وهي بهذا الاعتبار متعددة
وموجودة في الخارج مما زكل واحد منها عن الاخر بشخص ينضم اليها في الوجود الخارجي فليس ما يبقى الكلام
في الصور الخيالية التي لا يكون ماخوذة من موجودات خارجية كمن رزق وجبل من ياقوت و
انسان ذي راسين فانها ممتازة عن غيرها بهوية تنضم اليها في الوجود الخارجي وجوابه ان تلك الصور
من حيث هي قائمة بالقوة المدركة علم وجود خارجي ومن حيث في ذاتها معلومة وموجودة بالوجود الذهني
ونعتها المنضم اليها ليس هو نفس وجودها الذهني بل تعين وجودها الخارجي المقدر فان الذهن يحكم وجودها
الخارجي المقدر المعين بهذا النعت لا انه يحكم المطلق ويضم اليه هذا التعين بحسب الوجود
الغير المتاصل فليس ما يدل والله الهادي ومن زعم ان الصور الخيالية اذا لم يرتسم الخيال
من طرف الحواس الظاهرة فهي كلية فقد اخطا **قوله** وتعتبر الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء
اذ لا يمكن بالغير لان الامكان هو ضرورة الوجود والعدم نظرا الى الذات كما سيجيء فلا يتصور ان
يكون بالغير واما سلب الضرورة الوصفية والوقتية فيخرج عن ذلك **قوله** اي في محل يعتبر ذلك المحل
ما حل فيه والمراد من العموم هنا هو ان يوصف عليه الوجود فان وجود العرض يوصف على الجوهر واما
فلا يوصف على المادة بل المادة توصف عليها لانها شرط لعلة الحلول على نفرة موضوع وهذا انما يتحقق المادة
الاولى لانها الجزء الى الصورة في الوجود واما المادة الثانية فالاجسام العنصرية المتصفة الممزوجة التي
كمادة لصورة المولد فلا يحتاج الى صورة المولد بل يحتاج الى صورة النوع ما حل فيه عرض يوصف كونه
لان تلك الصورة العنصرية لها دخل في وجود صورة المولد دون العكس والموضوع بالمعنى الاول من حيث المحل

ت الشارح . يعني ان الاجتماع في شيء واحد باعتبار واحد فان كون المحل مادة باعتبار حلول الصورة
وموضوعا باعتبار حلول العرض ويجوز حلول العرض والصورة في شيء واحد بالذات فان حلول الصورة
لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد وهي من قبيل الاعراض الموجودة عندهم فتكون موضوعا بالنسبة اليها
ومادة بالقياس الى الصورة الجارية **قوله** ان لم يكن ثم يكون الاشارة الحسية اليها واحترز به عن
من الاعراض ما لا يدرك بالحس كالعلم والارادة والقدرة وغيرها فانها غير قابلة للاشارة الحسية لا اصالة
ولا تبعا فيخرج حلولها في محالها من التعريف فان قيل الاجناس في الاشارة الحسية فتكون مخصصة كما في
الاجسام والاعراض التي هنا ولها الحس وقد تكون مقدرة كما في الاجسام واعراضها التي ليست ولها الحس
وقد تكون غير مقدرة كما في الاجسام واعراضها التي لا يتناولها الحس فانها بحيث لو كانت مشارا اليها لكانت الاشارة اليها
واحدة فلا يخرج حلول صفات الجواهر على سبيل الوصف عن التعريف فانها بحيث لو كانت مشارا اليها لكانت
الاشارة اليها واحدة والمقصود من التعريف كما صرح به تفسير الحلول في الجزء لا مطلق الحلول **قوله** لم يثبت وجوده عندنا
وما ذكره المعترض من ان ارادة الله تعالى حادثة لانه في محل الحوادث بان له صفات حادثة قائمة به فلا اعتداد به **قوله**
فلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم فيه انما يلزم ذلك لو كان القدم والحدوث من لوازم الجوهر ومنع
قوله او لا سار كما فيها غيره عدم المشاركة في الوجوب الذاتي في كونه موجودا لكل ما عداه فاما القدم فيها
على ان صفاته ليست غيره واما حمل القدم على الدائمي فلا مناسب اصطلاح المتكلمين فانه من مصطلحات
الفلاسفة **قوله** فجاز ان يكون مطلوبا بالبرهان وذلك لانه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت
النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تاملت
الذهن وتكررت الصور توجهت اليها فالتبس في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
فالمراد بالبداهة تقع صفة للعلم بمعنى ان حصوله في نفسه لا يحتاج الى نظر واكتساب وتقع صفة للعلم
بمعنى ان حصول العلم به لا يحتاج الى نظر وبداهة تصور الوجود من قبيل الاول فلو فرضنا ان البداهة
فيه الصور او حروفه لم يكن [illegible] لبداهته اصلا [illegible] ولا اكتساب بالفصل عن الاشتباه
عن الدليل في ثبوته فالمعارف [illegible] يكونها صورة خارجية فلت زيادة الايضاح اذ ربما يلتبس الامر [illegible]

بين حصول العلم نفسه وحصول مسألة فيهم من بداهة تصور الوجود بداهة العلم بذلك التصور فيحتاج استغنا
ثبوته على الاستدلال على تقدير عدم خروجها بناء على ان الدلالة لا تثبت بالدليل وله وكون وجوده ضروريا
الظاهر من سياق الكلام هو ان المراد من كون وجوده ضروريا هو ضرورية تصور وجوده الخاص كما
صرح به الشارح احاجت قال فاذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق
الذي جزء من جملة بديهيا انتهى لكن لا يعلم علة شبهة فضلا عن حجة والظاهر من كلام الامام هو التصديق
بوجود الدليل كما يجب ان يكون ضروريا او منتهيا الى دليل يكون وجوده ضروريا او نقول هو التنزل
الى كونه كسبيا حمل هذا النزل على النزل الى الكسبية ولم يجعله تنزلا الى عدم الانتهاء الى دليل يكون وجوده
ضروريا بناء على ان الواجب هو العلم بالدليل لا العلم بوجود الدليل عليه لان قوله او نقول ظاهر انه
بدل عن النزل الاول لا انه نزل عنه ولا نزاد تسليم عدم الانتهاء الى دليل يكون وجوده ضروريا بناء
على ان العلم بوجود الدليل غير واجب لا يلزم منه ثبوت دليل حتى يقال لا دليل عن سالبين ان تسليم
عدم بطلان النسل لا يمكن اثبات الانتهاء الى دليل يكون وجوده حول الموضوع ضروريا فلا يثبت
المطلوب قوله لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبين جعل الواو في قوله ولا دليل عن سالبين
لربط الكلام الى ما قبله اعني قوله لا بد من الانتهاء الى دليل يكون وجوده ضروريا فظهر عدم الانتظام
في كلام المص لان الدليل الاول يعني الموصل الى التصور والثاني يعني الموصل الى التصديق فلا يحتاج
احتياج الى ذلك بل هو قوله لعله اراد اه لكن هذا التاويل لا يناسب ما ذكره الشارح في الجواب
عن هذا التنزل بل الجواب المناسب لما ذكره الشارح من التاويل هو الجواب الذي ذكره
للتنزل الاول والحق ان الكلام المص في تقريره الوجه مختل وليس بصحيح معناه فاسد الدور و
نقل عن بعض الافاضل انه قال حمل الشارح كلام المص على انه مسوق لاثبات تصور وجود الله فلم
يجاء الاشكال وليس مراد المص ذلك بل مقصوده تصور طريق اخذ البداهة تصور الوجود وحاصله
وليس علمنا ان تصور وجودي كسبي لكن يجب انتهاؤه الى ما [illegible] ضروري فثبت المطلوب اذا
ان يستقل من طريق الموصل التصوري الى الموصل التصديقي لا على [illegible] انه يكتسب تصور وجودي بل من حيث انه

انه موصل دعواه ما تقال او يقول ما لزم منا وجود امتصورا بالبداهة فثبت المطلوب بهذا
الطريق ايضا وهذا الوجه لا يلائم ذكر الواو في قوله ولا دليل عن سالبين او مثبتا انا اليه
وايضا الوجود الذي يدعى بداهته هو وجود الشيء في نفسه لا وجود شيء فانهما معهوما متغايران
احدهما معنى الكون من كان التامة والاخرى من الناقصة واللازم من هذا الوجه هو بداهة
وجود المحمول للموضوع على موقف عبارة المص وهو ليس بمطلوب السارح في اخر هذا البحث وفائدة
لفظ العين في تعريف الموجود بانه الثابت العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه
لا الموجود بغيره ولا ما سواه على انه لا حاجة في اثبات ما ذكره الى قوله ولا دليل عن سالبين
قال البعض سواء كان موجبا وسالبة لا بد فيها من نسبة ثبوتية هي ثبوت الموضوع للموضوع وان كان
سالبة حكم فيها بعدم وقوعها وعلى التقديرين لا بد في الدليل بل في العصمة من تصور وجود الموضوع
للموضوع وهو وجود خاص سبوق بتصور الوجود المطلق هذا اولى مما ذكره لان ما ذكره المص
بوجود النسبة ويمكن ان ينازع في استلزامه لتصور الوجود المطلق وما ذكرنا علم تصوري لا شبهة
في استلزامه تصور الوجود المطلق قوله فلعله اراد وقال ليس مراد المص ان وجودي لو كان
كسبيا اكتسابه بمقدمتين احدهما يشتمل على العلم بوجود خاص حين يحكم ما ذكره بل مراده لو كان تصور
الوجود كسبيا لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احدهما لا يحتاج مشتمل على العلم
بوجود خاص بالبداهة فيكون دليلا على بداهته على كسبيته ويكون العلم بكسبيته موقوفا على
بداهته وفيه نظر اذ لا يلزم من كون تصور وجودي كسبيا ان يكون العلم بكسبيته كسبيا حتى يتوهم
ورود ما ذكره قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل بعنوان ما كان فيقال لم سلمت كون تصور
وجودي بديهيا لان هذا التصديق بحقيته فكيف يتوهم فاجاب بان هذا التصديق لا يستلزم
الا بداهة تصور وجودي [illegible] فهو لا يستلزم بداهة تصور الوجود بحقيقته وليس المدعى الا ذلك
قوله فليس يلزم ارتباط انه ليس الكلام في مفهومي وجودي والوجود بل في الحقيقة التي عبر عنها
والاسلم ان يحمل المفهوم نفس الحقيقة التي عبر عنها لجواز كونها عارضة لا على تصور بغاية
الذي هو الاشتباه الموصول ان كان [illegible] فلا يصح قوله او يستلزم تصورها وان كان
صفة للتصور لا يصح قوله هو الاشتباه [illegible] ان حقيقة الفاعل ويقول استلزام تصور الاشتباه بانه باعتبار تصور

كلام لشيء

المحمول

فاني كانت موجبة حكم فيها بوقوع تلك النسبة المحمول

الحكم

هذا التصديق بديهيا لو تنكر تسليم كون

قوله

فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية ان كان المراد اجزاء ان كانت
عين الوجود اما مطلقا او مقيدا بنوع خصوصية يكون ماهية الكل عين ماهية الجزء وهو محال لان الكلام
في اجزاء الماهية التي يعرف بها الوجود لا في الاجزاء المقدارية التي يجوز ان يكون كل جزء منها مساويا
للكل في الحقيقة يعني في الجواب اختيار ان اجزاء الوجود غيره وان اريد ان اجزاء الوجود ان صدق
عليها الوجود يكون الجزء مساويا للكل في الماهية يمكن في الجواب اختيار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم المساواة المذكورة نحو ان يكون صدقه عليها صدقا عرضيا كما اختاره الشارح ثم
الظاهر ان التردد في قوله فاجزاؤه اما وجودات بالنسبة الى جميع الاجزاء على معنى ان كل واحد
منها اما وجود او ليس واحد منها بوجود على ان يطلب كلا على انه رفع الايجاب الكلي اذ لا يلزم منه
على تقدير عدم حصول الزائد ان لا وجود هناك اصلا وهو واضح هناك قسم آخر وهو ان يكون بعض
الاجزاء وجودا وبعضها لا واما لم يذكر لاشتراكه مع القسم الاول فيما لزم في الخلو وهو مساواة الجزء
في الحقيقة فعلى هذا لا يرد ان يقال لا نسلم لزوم كون المركب في قابل الوجود لا محالة وانما يلزم لو لم يكن
الوجود هو الزائد مع باقي الاجزاء واما لا يرد لان المفروض ليست بديهية ان اراد انها ليست
بديهية بكنهها فبعد تسليم تسليمها لا نسلم ان تصور العارض موقوف على تصورها بكنهها وان اراد انها
ليست بديهية اصلا لا بالوجه ولا بالحقيقة فممنوع لان العلم الكسبي اولى ان يكون كسبيا فيمنع
لما تقدم في مباحث النظر من ان العلم بالشيء حاصل بعد النظر بطريق الضرورة دون الكسب وكذا
العلم بان لنا لذة من هذا العلم والنظر وغير ذلك قوله اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة
معروضه في اصل الوجود لا تصور الامتنوعا الى معروض ما وان كان عرضيا هذا على تقدير
صحة كلام اخر فان المستدل انما استدل هنا بمجرد العروض ويمكن في الجواب منع كون العروض
مستلزما لتبعية التصور وان انتقل الى ما ذكر فالجواب ان تصور الوجود انما يحتاج الى تصور معروضه
مطلقا ومجملا ولا نزاع كسبي بل الكسبي بخصوصيات الماهيات الموجودة بكنهها وتصور الوجود
عليه وقد يكون ضروريا اي ما كما لان التصور بالوجه عام للجميع فلا حاجة الى تحصيله بالنظر وقد يجاب
بانه يعقل ان الوجود ليس بعارض لمفهوم الماهية بل عرضيا انما هو معروض هذا المفهوم
الكلي عن الماهيات المخصوصة كالانسان والفرس فلا يعقل كون هذا المفهوم الكلي ولعل هذا مذهب المجيب

ان كل جزء من غير وجود
فعند اجتماعه لا بد ان يحصل
امر زائد ولا يتصور ان
يكون ذلك الزائد جميع جزء
من الوجود لان الزائد على
جميع الاجزاء من الشيء
لا يكون جزءا من الشيء وان لم
يعتبر في التعريف جميع الاجزاء
يتوجه عليه ما ذكر من الاشكال
ويحتاج في دفعه الى ان يقال
هذا الزائد ان كان وجودا يساوي
الجزء الكثير في الحقيقة وان لم يكن وجودا
فان لم يحصل زائد آخر لم يكن هناك وجود
اصلا اذ ليس هناك حينئذ الفرض الا ذلك الجزء باقي الاجزاء التي ليست شيئا منها المهية

ليس ان الوجود يعقل معا لمفهوم الماهية المطلقة بل انه يعقل معا لما صدق عليه هذا المفهوم الكلي
مطلقا ومجملا والمسلم انه كسبي وحاصله توقفه على تصور الماهيات المخصوصة لكن يرد ما لا على كنهها
كما اشرنا اليه سابقا فلا يرد عليه ما ذكره المص من النظر قوله سواء قلنا الوجود المطلق في الواقع
النفس او عارض له وما ذكر صاحب المقاصد من ان هذا الجواب انما يصح على رأي من يجعل الوجود
حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافات الى المحل والا فكيف يكفي تصور الوجود المطلق حصول الوجود
الخاص الذي هو موضوع لها ودفع الشارح بما حاصله ان الوجود المطلق يلزم للوجود الخاص وحصول
الملزوم يستلزم حصول اللازم وفيه نظر لانه ان اراد ان حصول الملزوم يستلزم حصول اللازم كما
الملزوم فلا نم ذلك لا يرى ان القائم بالغير لازم للسواد حاصل للجسم والقائم بالغير ليس كما حاصل
للجسم وان اراد ان حصول الملزوم يستلزم حصول اللازم في الجملة فمسلم ولكن لا نفع فان مجرد حصول
الوجود المطلق لا يستلزم العلم به بل المستلزم له انما هو حصول للنفس وهو ليس بلازم ولعل هذا هو الاولى
من الشارح ترويج جواب المص والا فقد اشار الى ما ذكرنا من المنع فيما سبق في بداهته على ما حققناه
فتذكر ويمكن ان يقال المراد ان حصول الوجود الخاص الذي هو الملزوم يستلزم وجود لازمه الذي هو
الوجود المطلق والاحاطة في العلم الى حصوله بعض الاتصاف فان منع ان الحصول لذلك الاتصاف كما في المثال
الذي اورده فلا حاجة لنا اليه وان منع الحصول عنه فهو حكم بين غير مسموع هذا
والظاهر ان المعتبر في العلم هو حصول المعلوم للعالم بذاته او بمثاله سواء كان حصوله له بان يكون
نفسه او حالا فيه او في حالته او بان يكون حلولا له وجود اتصاف الحاصل في ذات المدرك
بوصف اعتباري لا يوجب حصول ذلك الوصف لذلك المدرك فلا يلزم ادراكه لو
قولهم في تعريف الادراك حصول الشيء عند المدرك ليشمل الحلول في الالة فانه ايضا
حصول للمدرك فان الحكيم المحض فلا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك وليست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء للعاقل في كونه حصولا له ليس
دون حصول الشيء للعاقل فان المعقولات كذاته للعاقل لذاته حاصلة له غير غائبة عنه فهو عاقل اياها

والسواد

العلم

يجيء

العاقل

قوله اومنع عائد الصون الكلية للوجود الخارجي لان الـ[illegible] ت مما فرض ان من نوع الا[illegible]
الكلية وفرد منها قوله وليس قيام الوجود بنفسه كذلك [illegible] من ان زيادة الوجود
على الماهية في الذهن فقط وليس قيامه بالنفس من قبيل قيام العرض بالمحل بخلاف الصون
الكلية فان قيامها بالنفس باعتبار انها علم بذي الصون من قبيل قيام العرض بمحله وموجب
لاتصاف المحل بها ومن حيث انها نفس المعلوم ليس من ذلك القبيل فلا يكون من قبيل الاجتماع
الخ قوله الى صح ان يعلم ويخبر عنه المراد من صحة العلم والاخبار هو الامكان بمعنى سلب الامتناع
مطلقا والمعدوم ممتنع الاخبار عنها بسبب عدم معلوميتها الذي هو شرط في الاخبار عنها
ولا يرد الموجودات الخارجية التي لم نعلمها لخصوصياتها نقضا لانها وان لم تكن معلومة لنا بوجه
في الجملة وهو يكفي في صحة الاخبار عنها باعتبار الاجمال فان المراد صحة العلم والاخبار هو صحتهما في
سواء كان باعتبار الخصوصية اولا والمعنى المستقلة بالمعقولية كمعاني الحروف من حيث انها لا
لا يستقل بالمعقولية غير موجودة في الذهن ولا يمكن الاخبار عنها من حيث هي كذلك واذا لوحظت
قصدا فانها توجد في الذهن ويصح الحكم عليها فان قلت اذا كان المراد من العلم والاخبار
ما هو في الجملة سواء كان بحسب الخصوصية اولا وهو يجمع على ما صرح الى ان تفسير العلم و
الاخبار بصحة الاخبار قلت المقصود من التفسير التنبيه على ان الاخبار بالفعل غير معتبر
كان الشيء موجودا بل صحة الاخبار قوله فمقابل الوجود ثبوت العيني فسر الوجود بالثبوت ولم يفسره
بالانسلام وصحة الاخبار بل بالمعنى وما به يصح لان تصادق المشتقات انما يستلزم المأخذ
اذا كان بعض تلك المشتقات ذاتيا للبعض ولما كان مفهوم الموجود والثابت واحدا كان
الثبوت هو الوجود ففسره بذلك واما المقسم وما به يصح فليس ذاتيا لمفهوم الموجود بل لازما له
من نفس الماهية الخارجية فلم تتصادق المأخذ فلذلك لم يفسره بالصحة والانسلام بل بما به يصح ان يعلم
ويخبر عنه قوله وكل ما ذكر من التعريف بالاخص قد ذكر ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره
فان كان الثبوت مشتركا لفظيا بينهما فقد ذكر لفظ العين لتعيين المراد كما هذا التعريف بالاخص
لا يعرف بالاخفى وان كان مشتركا معنويا فقد ذكر الاحتراز عن الثبوت للغير لم يكن موهما لما اراد
قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجود ما فانا لا نلزم ان معنى صحة العلم والاخبار امكان وجود ما

باعتبار خصوصياتها لانها معلومة بالجملة

المعتبر هو

تصادق

من قبيل التعريف

المقيد

ليلزم الدور بل امكان الاتصاف بالمعلومية [illegible] ونه يجزيا عنها وما وقع في عباراتهم انها عبارة عن
امكان ثبوت المعلومية فعلى سبيل التشبيه لا على الحقيقة وعلى تقدير التسليم فهو امكان ثبوت المعلومية
للشيء لا امكان المعلومية في نفسه والمعرف هو الوجود فلا دور قوله لو لم يكن الوجود مشتركا
لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات بيانه انه لو لم يكن اشتراك الوجود مذكورا في التعريف
لامتنع الجزم بين العقلاء في الوجود مع التردد في الخصوصيات والتالي باطل والمقدم مثله فلا
ان ما ذكر لا يدل على الاشتراك في الواقع بل على الاشتراك بحسب الاعتقاد ويجوز ان يكون ذلك
الاعتقاد غير مطابق للواقع فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين الموجودات لا يحصل التردد في
الوجود بمجرد التردد في الخصوصيات بناء على اعتقاد اشتراكه العام المطابق لانه سفسطة ظاهرة وكلية
للعقلاء فيما يجدونه في انفسهم ببداهة عقولهم ولو جاز الجزم بالوجود من العقلاء مع التردد في الخصوصيات
من غير ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بمجرد الاعتقاد الكاذب لم يبق اعتماد على احكام العقل
واما الاعتراض بانه ان اراد الجزم باحد الوجودات المخالفة للذوات مطلقا فلا يجدي نفعا
لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان
لانها متردد فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى اخر مفهوم فيندفع بما كتبه من الدليل وحاصله ان السبب
يحمل عليه انه ممكن ويحمل عليه انه موجود ولا يلاحظ العقل في هذا الحمل تقييد الوجود بكونه وجود سبب ممكن بل
يلاحظ معنى الوجود بدون هذا القيد كما اذا قيل زيد ضارب فان المحمول هنا ليس هو الضرب المقيد بكونه
ضرب زيد اما الملاحظ هو الضرب مطلقا من غير تقييد ثم ان هذا الاعتقاد الاول المتعلق بخصوصية الذات
نزول باعتقاد كونه واجبا بخلاف الاعتقاد الثاني الذي المحمول فيه هو الوجود فالذي لم يزل هذا الاعتقاد
بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان اعتقادا لا الوجود المقيد بكونه وجود ذلك السبب
المتصف بالامكان والوجود مطلق السبب وقد يعترض هذا الدليل بانه يستلزم ان يكون للوجود فرد
اخر مشترك بينه وبين غيره فاذا تردد في وجود علة شيء وتردد في انها معلوم الوجود او غيره وانت
قد عرفت ان تخصص الدليل هو انا نجزم بان المسبب ممكن وموجود ثم اذا زال الاعتقاد الاول الى
اعتقاد انه واجب لا تزول الاعتقاد بانه موجود فعلمنا ان الوجود مشترك بينهما وهذا الجزم
واقع من العقلاء مقبول عند ائمة العقول ولا شك ان التردد بعد الجزم بالوجود انما يكون في الخصوصيات التي

وجودها فالوجود ان كان منها يجري فيه الدليل لزم اشتراكه بين نفسه وغيره على تقدير وجوده وذلك
ليس بمحال على ذلك التقدير فلا يلزم من جريان الدليل فيه بطلانه لكن لما لم يكن منها لا يجري فيه الدليل
ولا نقض قوله وهكذا ننقسم الى وجودات الانواع واشخاصها انما احتاج الى اعتبار هذا القسم وهو ما ذكر
من انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض وجودات الجواهر والاعراض دون بعض
فصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض مع عدم الاشتراك بين جميع الوجودات
بل بين ما ينقسم اليها فقط ووجه الدفع ان التقسيم ليس بالنسبة الى وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود
العرض فقط بل تقسيمه الى جميع وجودات الانواع والاشخاص فعدم اشتراكه بين الكل وفيه ان خصوصيات
الانواع وان سلم انها معلومة لكل لا نزاع في ان خصوصيات الاشخاص غير معلومة لنا فكيف يتصور التقسيم
من العقلاء اليها ويقول بانها الا ان يدعى ان المعرفة الاجمالية كافية في التقسيم ولا يخفى بعده قوله
لان صحة التقسيم ضم تحقق المشترك اي ضم قيود مخالفة او مشابهة الى مفهوم كلي ليحصل باعتبار كل قيد
قسم منه فالتقسيم عبارة عن مجموع المقيد فيكون متناولا لجميع الاقسام فلا يخرج شيء مما يصدق عليه القسم
وبهذا يتم الدليل ولا حاجة الى قول بان اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء الا ان يقصد فيه الاستظهار و
ان لا يخرج من اولى الاحوال التقسيم كالانقسام الى الحيوان والى الاسود لا يقال ما ذكرته انما يدل
على مجموع المقسم وقد يكون اعم مطلقا من المقسم وذلك غير كاف فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون القيد اعم من المقسم
كالانقسام الى الحيوان فلا يثبت الاشتراك بين الجميع لانا نقول المقسم ان كان الموجود يكون القيود
مقسمة له الواجب والممكن والجوهر والعرض وغير ذلك وان كان الوجود يكون القيود مفهوم المضاف
الى ما ذكر من الخصوصيات ولا شك ان الممكن اعم من الموجود وكذا مفهوم المضاف الى الممكن اعم من الوجود
وليس المقصود اشتراك الموجود بين جميع الممكنات بل بين الممكنات الموجودة وكذا ليس الوجود اشتراك
الوجود بين جميع ما يضاف الى الممكن بل اشتراكه بين جميع الوجودات المضافة الى الممكن والواجب وذلك
حاصل بما ذكر من الدليل ولا نعني بعدم شموله لادلة الممكن والمضاف قوله ان العدم مفهوم واحد
خذ تقابل الاحاد في هذا الدليل اي مفهوم العدم بل يكفي ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر
العقلي بل بطلانه على تقدير عدم اتحاد مفهوم العدم الخاص يندرج احتمال آخر وهو ان يكون متصفا بالعدم
بمعنى آخر وكان نهاية المرام عن العدم الخاص لا يتناول شيئا من الوجودات كما ان الوجودات الخاصة

العقل ٥

مع التقييد ٥

قد يكون اعم من المقسم ان ٥

اخاه ٥

لا تتناول شيئا من العدم وليس كذلك فان عدم رفع الوجود فكما كان الوجود اخص كان رفعه اعم
واشمل لا يقال بان بعض الاخص اعم من بعض الاعم فان بعض الوجود المطلق لا يتناول شيئا من الوجودات
بخلاف نقيض الوجود الخاص فانه يتناول ما عدا ذلك الوجود الخاص والا لزم ارتفاع النقيضين فالحصر
العقلي ثابت بين الوجود الخاص والعدم لان معنى الخاص مع ذلك الوجود فكما لا واسطة
بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لاستحالة ارتفاع النقيضين
وليس معنى العدم الخاص عدم جزئي قائم بذلك الشخص حتى يكون الانحصار في الوجود الخاص بواسطة
مقدمة اجنبية بل قولنا الشيء لا يكون موجودا بوجود غير مخرج عن الحصر العقلي بل سلب ورفع لوجود
خاص صادق لما عدا ذلك الوجود من الوجودات والعدمات وتمايز عن سائر العدمات
باضافته الى الماهية وانما تمايز بعض افراده الشاملة لما عدا ذلك الوجود من العدمات والوجودات
فيما له والمعلوم لنا بالضرورة هو ان العدمات لا تتمايز بالذات واما انها لا تتمايز افرادها فيما لا
بعد التمايز بانها فليس ضروريا ولا مبنيا عليه قوله والجواب لا نم ان مفهوم العدم واحد فانه
ولو سلم ان مفهوم العدم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لم المقصود به ويحتج الى ان يضم اليه
بطلان الحصر العقلي ضرورة رفع المتعدد متعدد فيدل عليه ان ارادوا ان مجرد اتحاد مفهوم العدم كاف
في المقصود من غير حاجة الى اعتبار آخر فممنوع وان ارادوا انه لو دل المقدمة القائلة ببطلان الحصر العقلي
الى قولنا ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فكذلك فمسلم ولكن هذا من باب بعض الطرق وليس من
دأب المناظرة والطالب مرادهم السائل ان اتحاد مفهوم العدم يدل دلالة ظاهرة على المقصود
الذي هو اتحاد مفهوم الوجود بواسطة مقدمة ضرورية وهي ان رفع المتعدد متعدد وبعض الطرق
انما لا يفيد اذا كان المقصود عدم ثبوت المط واما اذا كان ان المط يحصل بطريق اسهل فلا حاجة
لما ذكر في اثبات المط فهو كلام مقبول قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا
قال سلمنا ذكره من الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مبني على ان يكون معنى العدم الخاص
رفع الوجود الخاص وح يكون العدم معنى واحدا في الجميع والرفع والكلام على تقدير تعدده فلا نم
ذلك فان الوجودات اذا كانت مختلفة يكون العدمات رفع تلك الوجودات فيكون الاضافة
الى الوجودات المختلفة داخلة في مفهوم العدم فلا يكون معنى واحدا فان قلت الكل مشترك في معنى الرفع

فكما

الخاص ٥

ولا معدوما بعدم غيره

المقصود ٥

هو ٥ من حيث هي مضافة الى تلك الوجودات ٥

[illegible] فليس مفهوم العدم بل هو الرفع المضاف الى
الوجود من حيث هو مضاف فالاضافة الى الوجود داخلة في مفهوم فان كان للوجود معنى واحد
يحصل للرفع المضاف الى الوجود معنى واحد وان لم يكن للوجود معنى مشترك لم يتصور ان يكون
العدم الذي هو الرفع المضاف الى الخصوصيات معنى واحدا نعم الرفع المطلق مشترك بين الجميع لكن
ليس معنى العدم واما الرفع المضاف الى احد الوجودات فهو ليس معنى العدم بل هو لازم من لوازمه
ومفهوم العدم هو الرفع المضاف الى الوجود لا الى مفهوم الاحد حاصل قوله الوجه الخامس قال في كشف
البعض من الفضلاء اما ان يراد انه لا بد في الدعوى الكلية من عنوان مشترك فيجمع الموجودات
حتى يلاحظ به تلك الوجودات ويحكم عليها كما كلما بعدم الاشتراك اذ لولا ذلك للزمه البرهان في كل وجود
وجود والا يتصور فلا يحصل المطلوب والعنوان المشترك بين جميع الموجودات هو مفهوم الوجود المطلق
فثبت المطلوب واما ان يراد ان من زعم ان الوجود غير مشترك لا بد ان يتصور معنى مشتركا بين الوجودات
ويحكم عليها بانه غير مشترك والا لزم البرهان في كل وجود وجود انه كذلك وهو غير متصور فلا يثبت مطلوبه
والحكم على ذلك المفهوم بانه غير مشترك حكم ايجابي يستدعي صدقه وثبوته ووجود ذلك المفهوم عليه بانه
غير مشترك فلا كان هذا الحكم صادقا في زعم لزم ان يوجد منها الوجود المشترك بين جميع الموجودات
وهو مطلوبنا ونقيض مطلوبه والوجه الاول اظهر معنى الا انه لا يطابق الجواب لان اقتضاء العنوان المشترك
لا تفاوت فيه بين الوجه الكلية والجزئية ولا يلزم استدراك قوله في تقرير الاستدلال ووجه حكمه على
ذلك المعنى ايجابي فلا بد ان يكون مبنيا على ان الحكم في القضايا الكلية ليس على العنوان ولا يقتضي الا كون
وجوده بل الحكم انما هو على الافراد واللازم وجودها لا وجود العنوان واما الوجه الثالث فظاهر الاندفاع
اذ لا يلزم على ذلك الزام ان يتصور معنى مشترك ويحكم عليه بعدم الاشتراك بل اللازم عليه ان يتصور
الوجودات بامر عام ويحكم عليها بواسطة ملاحظته بذلك الامر العام قوله والجواب انا نأخذ ما سابقه
لا موجبة يعني انا نحكم على ما يتصور بانه ليس بمشترك فيه بين الموجودات وهذا الحكم سلب لا يقتضي وجود ذلك المفهوم
بل يصدق مع عدمه فلا يثبت وجود مشترك بين الجميع فان قلت الوجود معنى معقول غير موجود في الخارج ووجوده
في العقل انما هو بتصوره فاذا اعترف بلزوم تصوره فقد لزمك الاعتراف بوجوده فلا وجه لان يقال
وذلك لا يقتضي وجوده اشتراك بكونه يتصور وبعد ذلك قلت لو كان اذا حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق

لزم ان يكون ذلك المعنى حاصلا بنفسه عند العقل لكن اتصافه بذلك الوصف لا يجامع كلاف
الحكم السلبي فانه لا يقتضي الا تصوره ما وذلك يقتضي حصول ذلك المفهوم بنفسه في العقل حتى
يحصل منه في العقل صورة من له في نفسه خصوصية مع الحكم عليه بصورة باعتبار عارض صادق عليه
وذلك لا يقتضي وجود ذلك المفهوم في نفسه كما انه لا يحصل في العقل صورة من شخص مشترك كونا
في نفسه بل يتصور هذا المعنى بامر عارض والا لزم وجود مفهوم هو شخص مشترك قوله لم يتميز الواجب
عن الممكن ويتميز لان الواجب هو الذي يجب له الوجود بمعنى من المعاني والممكن ما لا يجب له
شيء منها اصلا فالامتياز حاصل بلا شبهة قوله والجواب ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون
واحد وجودان لان الواجب هو الذي يجب وجوده والممكن هو الذي لا يجب له وجوده
ولا عدمه والشيء اذا وجب له وجوده لم يتصور ان يكون ذلك الوجود غير واجب له لان الوجود
الواجب له اما ان يكون وجوده اولا فان لم يكن وجودا له لا يلزم ان يكون ممكنا و
ان كان وجودا له لزم جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وان كان نفس الحقيقة معلوم
الانتفاء بالضرورة منع البعض انما يستقيم فيما اذا ان لزوم ما ذكر في موضع الخلاف اولى ما ظهر
لنقض المقدم من لزومه له ومنها ليس كذلك فان معلومية انتفاء تعدد الوجود لشيء على تقدير
كون نفس الحقيقة اظهر من معلومية انتفائه على تقدير الزيادة فاشار الشارح بقوله اوما
عليها الى ان هذا المعنى وان كان مبادرا من اللفظ الا انه لا يصلح منا للارادة
بل المراد ان هذا الانتفاء معلوم سواء كان نفس الحقيقة في الكل وحدها بالنسبة الى ذلك
من قدماء الفلاسفة انها فهو لا ليس عندهم وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو وجوده
بل ليس هناك الا ما يصح مجازا ان يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما التأخر
باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص للموجود قوله اي
اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها اه فسره بذلك لان اللازم من زيادة الوجود على الماهية
ذلك والسلام وذلك هذا الكونها معدومة ان اريد به كونها معدومة في نفسها فقط اذ لا يلزم من
زيادة الوجود عدم زيادة العدم حتى يكون كونها من حيث هي معدومة وان اريد به اتصافها بالعدم
فكذلك ايضا اذ لا يلزم من زيادة الوجود ان يكون متصفة بالعدم لجواز ان يكون متصفة بالوجود

بالزايد وهذا هو صفة الجواب الذي يستبرا [illegible] قوله وتلخيصه ان الوجود يتصف بان المراد
ان اوكر هكذا الوجود ان قام بالماهية [illegible] وه مع الوجود او بالماهية الماخوذة مع العدم
او بها بشرط وجودها او بشرط عدمها فالجواب كما ان كل قائم بشيء كالبياض بالجسم بملاحظة
مكون بماهيته من حيث هو لا بالجسم الماخوذ مع البياض او بحذفه ولا بشرط حصوله له
ولا بشرط عدمه عنه وان ورد هكذا او قيل قائم بها اما في زمان كونها موجودة فلا يمكن مع
منع الحصر والا لزم الواسطة قطعا بل يجاب بان المقام في زمان كونها موجودة تنبا الوجود لا بوجود
اخر حتى يلزم تحصيل الحاصل كما في قائم البياض بالجسم قوله فلا بد من ساكن بمعنى وجود لا يكون منه وعن
الماهية وجودا وقطعا اعرض عنه بانه تاد في سلسلة الوجودات لا الى نهاية لم يتصور هناك
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر والا لزم تسلسل ما فرض عن مجاله [illegible] وجوابه ليس المراد
انه لا بد في تحقق السلسلة من وجود لا يكون منه وبين الماهية وجود اخر حتى يلزم [illegible]
انها [illegible] بل المراد ان الوجودات المسلسلة الى غير النهاية فرضا اخرا اتفقت بحيث لا يشذ
فرد منها عنها اصلا وهذا الاعتبار معقول جار في الساري وغير الساري فلا يمكن انها عارضة للماهية
وعروضها لها يستلزم كونها موجودة بها لا محالة انتهاف بالمعنى الثاني فان قلت ليس جميع
الوجودات عروضي سوى عروض كل واحد منها وهو مسبوق بوجود اخر فرضا فان لزم وجود
المجموع قلت كما ان لكل واحد من الوجودات عروض فكذا للجميع والا لزم غير المتناهي عروض
كل واحد من عروضات الوجودات فكما ان عروض كل واحد مسبوق بالوجوب ان يكون
عروضات الوجودات مسبوقة بالوجود غاية ان يكون الوجود السابق على عروض الجميع جميع تلك
الوجودات التي فرض سبق بعضها على بعض في تحول بها ان يكون جميع تلك الوجودات على
السلسلة فلزم تقدم الشيء على نفسه وجزئه وهو اصلح لان اي جزء فرض من تلك الوجودات
فبعضه اولى بالسابقية منه لان بعضه سابق عليه فلا يكون بعض من اجزائه بالسابقية فعلى ان يكون
خارجا عن الجميع والخارج عن جميع الوجودات المسلسلة الزائد لا يكون زائدا والا لا يكون فرضنا جميعا
جميعا فيكون عينها وهو الخلط وهذا هو تحقيق ذكر الجميع لا ما توهم من ان المراد بيان لزوم
التسلسل على تقدير عدم التناهي فيكون عدم التناهي محالا لانه تمادي اجاب التناهي فلا [illegible] قوله

منع الحصر علة يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية الماخوذ مع الوجود او العدم ولا بها بشرط وجودها او عدمها موجودة او في زمان كونها

بل الصواب ان يقال اه يعني انه ان اراد ثبوت [illegible] صفة الثبوتية للشيء مطلقا سواء كانت موجودة
في الخارج ام لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج فلا [illegible] ذلك فان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج لشيء فرع وجود الموصوف فمسلم ولكنه لا يفيده فانا لا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج
زائد على الماهية بل ان وصف ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه عقلي ليس بموجود في
الخارج فثبوته لها بحسب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها وهذا
مشهور وهو ان ثبوت المفهومات الثبوتية التي لا يكون السلب داخلا فيها لشيء فرع ثبوت
ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان الوجود زائدا في العقل بما لها
بحسب نفس الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوته لها في العقل وجود اخر فيه ويعود الكلام الى
ذلك الوجود وليس الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث لا يمشي مع المتكلمين النافين للوجود
الوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود
الموصوف في الخارج واما المفهومات الاعتبارية التي ليس السلب داخلا في مفهومها كالامكان
والوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفاتها فرع الوجود تلك الموصوفات فاما في الخارج
فظاهر واما في الذهن فلانهم لا يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها [illegible] على [illegible]
المتاخرين لا يستدعي الوجود عندهم كما في المشتقات فان اجتماع النقيضين ممتنع عن اجماع الادلة
وليس فيها وجود عندهم لا في الخارج ولا في الذهن واما القائلون بالوجود الذهني فعندهم ثبوت
الاوصاف التي لا يكون السلب داخلا في مفهومها توقف على وجود موصوفها ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا وثبوت الوجود للماهية اذا كان ذهنيا توقف على وجودها في الذهن
قبل وجودها فيه فلزم كونها موجودة مرتين بل تسلسل الوجودات الى لا نهاية له وجوابه ان ثبوت
الوجود للماهية في الذهن انما يكون اذا فصل العقل الماهية الموجودة بالموجودة الى ماهية من حيث
هي وجود ونسبت الوجود اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الا معنى كثبوت البياض للجسم بحيث يجمع الثابت
والمثبت له في الذهن اجماع العابد والمعقول سواء لاحظهما العقل او لا بل معنى الثبوت الذهني
ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود مثلا ولاحظ انه مساو لهذا المعقول
من احدهما نفس المعقول من الاخر فلا جرم له بل وجوه صادقة عليها ونسبة اليها وحمل عليها نسبة وحمل

بريد م

المعدوم م

ايضاه

لم يلزم م

في المشتقات م

طبقا للواقع مع كون الماهية التي تنسب اليها الوجود موصوفة في العقل بالوجود وليس فصل
الماهية التي لاحظها العقل الى ماهية ووجود ونسب اليها الوجود كان لها وجودا آخر ولا يلزم للعقل
منع الاعتبارات والمآخذ لا يمكن قطعها بل يمكن انقطاع الاعتبار فان قيل العقل اذا نسب
الوجود الى الماهية من حيث هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يصلها في المرتبة الثانية
الى ماهية ووجود واصلا يلزم كونها موجودة مرتين وان لم يلزم تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له
وهو اضافة العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود والعدم لكنها موجودة
في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا يصلها اليها
ثانيا يفصلها اضافة الى ماهية ووجود وهكذا ولا نهاية لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكرنا
فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية ووجود ونسب ذلك الوجود
اليها يكون المنسوب اليه ذلك الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا يجري
تصرفات العقل ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الوجود فان كان
نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود
اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا يجب
اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى بالغ بعضهم
وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان المهية
متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف بتلك الاحكام مطابقة نفس
الامر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه ويمكن ان يدفع الاول بان الاتصاف قولهم ما في نفس الامر
ثابت في حد نفسه لا يحتاج اعتبار العقل وفرضه وانه ليس من مخترعات العقل كيف وجه يكون بل الموجود
بحال يصح للعقل ان ينتزع منه وكذا الوصف في نسبة اليه والجواب عما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة
اضافة يكفيها التغاير بحسب الاعتبار ولا خفاء في ان المعقول عند ملاحظة المحسوس والمغايرة بينهما
بحد بينهما نسبة اجمالية وسلبه تنتفيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها تنتفي الضرورة او
البرهان بالبطلان نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والخارجي المراد بالواقع وما في نفس
الامر وصحة نسبة يكون بمعنى انها في الواقع وما في نفس وجه النسبة المعقولة لزيد او عمرو او الملموسة

الامر

الامر

لهما او غيرهما لا يكون ذلك للمعنى يكون بمعنى انها في الواقع لتلك النسبة الواقعة على وفقها والا يجب
والسلب ذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن
للعقل ان ينتزع منه صفة ويحكم عليها وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا توقف على فرض العقل واعتباره
وليس في الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف من جانب
هذا الاتصاف هو ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر ولا تسلسل الوجودات
وايضا نظر لان مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد
فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون موصوفا في الخارج او في الذهن لا يصور
اتصافه به ثم يمكن ان يكون عند وجوده في احدهما متصفا لان يعقل منه بها الوصف وجود ما لصفة
ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة بل مشابه لان يتصف به في العقل وان السبب من الاتصاف
اتصافا بسبب كونه مشابها له فيه فلا منافاة ولعل مراد القوم في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على
وجود الموصوف دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى وايضا قالوا ان نفس الامر هي نفس الشيء و
ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك اما في الذهن او في الخارج وحيث
فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان وسوط ولا في الذهن قبل ان ينسب احدهما
الى الآخر فيلزم ان يكون لنفس الامر معنى وراء الخارج والعقل ولم يقولوا به ثم انه على تقدير ان يراد من
الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر ما ذكر وكما البعض من صحة انتزاع الوصف منه ونسبته اليه يمكن ان يجاب
واو المص في قوله والجواب ان الضرورة اه سوان ثبوت الوجود للماهية ثبوت عقلي بحسب نفس الامر بالمعنى
الذي ذكر وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود الموصوف سابقا انما فيما سوى الوجود من الموجودات
العقلية فان صلاحية انتزاع تلك الاوصاف توقف على وجود ما ينتزع هي منه في الجملة فيكون ثبوتها
بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود واما الوجود فهي انتزاعية انما هو كون الموجود موجودا بهذا الوجود لا يتوقف
قبله فلا يلزم كونها موجودة مرتين ولا تسلسل الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية
البديهية بسبب ما يعارضها فان البداهة الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في الاتصاف
بهذا المعنى فتامل وانه الموفق للصواب قوله فلا يعرض بان هذين الوجهين ان صحا قوله فلا يعارض
من الماهيات ما هي بسيطة قطعا فوجودها لا يكون جزءا بالضرورة ولا زائدا عليها لما ذكر من الدليل

في تمكن الامر بحال معين من المطابقة انه
من الموصوف وتسبه اليه على وفقه
وذكر معنى معقول

فظهر ان يكون نفسها والمركبات تالفها وهي بسايط وتكون عين بسايطها ووجود الاجزاء
عين وجود المركبات فلزم ان يكون وجوب الرب عينه فيتم المط ومدا على تقدير صحة كلام اجزاء ما
في الوجود قوله اما المستحيل اتصافه به فمواطاة هذا ايضا على اطلاقه غير مسلم فان مفهوم الجزئي
لا جزئي ضروري بل الح على الاطلاق هو اتصاف الشيء بالتقضي قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه
قال الرازي في حواشيه لشرح الجديد اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر بساطة
اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي
وكذلك التصور في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان سلوبا عنه
في نفس الامر والا ارتفع النقيضان قلت ان السلب ورفع تصور الايجاب فحيث لا يتصور
الايجاب لا يتصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين
ان نسبة لا يقبل الايجاب ولا السلب وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة عرض عليه اولا بالاتم
ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول فان قلنا الكلي كلي والمفهوم مفهوم الى غير ذلك
قضايا صادقة في نفس الامر مع ان فيها اتصافا للشيء بنفسه وجوابه ان المحكوم عليه بالاستحالة
ليس اتصاف الشيء بنفسه بالمعنى الذي في هذه الصورة فان العارض فرد من افراد الكلي عرض
مفهوم الكلي وبواسطته عرض مفهوم الكلي لنفسه وكذا في سائر الصور والكلام فيما اذا كان
الشيء متصفا بنفسه من غير ان يتوسط فيه شيء اما الكلام ههنا ان الوجود موجود
بنفسه لا بوجود اخر فلا يلزم السلسل واذا كان وجود الوجود جزئيا من جزئياته يكون العارض غير
المعروض فيلزم السلسل وثانيا بان ما ذكرتم مناقض ما في المواقف الخامس في ابطال قول
من قال ان الله تعالى علم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين
ونسبة شيء الى نفسه ممنوع من ان النسبة يكفيها التغاير الاعتباري والذات باعتبار صلاحيتها
للعلومية في الجملة مغاير لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة فان الكلام في كونه عالما لذاته بحسب
نفس الامر لا بحسب الاعتبار فلو لم يكن التغاير كافيا في ثبوت النسبة بحسب نفس الامر لم يتم الكلام
ههنا وثالثا بان ولا اذا لم يتصف الشيء بنفسه في الامر ان كان المراد اذا لم يتصف بوجوده
وجود ملزم ان يكون ليس بوجود مسلم لكنه لا يلازم ما سبق لان الكلام في كون الوجود موجودا

في كونه وجودا وان اريد انه اذا لم يكن الوجود موجودا يكون معدوما فممنوع بطلان اللازم يكون
فلا يلزم ارتفاع النقيضين ويمكن ان يقال اراد اتصاف الاتصاف بنفسه بمعنى انه موجود ولعدم
التغاير بين الشيء ونفسه واقتضاء النسبة التغاير ولا الاقتضاء مشترك فلزم ان الوجود وجود
فيلزم سلب الشيء عن نفسه والا يلزم ارتفاع النقيضين فاجاب بان السلب فرع تصور الايجاب
فاذا لم يتصور الايجاب لم يتصور سلب اقول ان اراد من قال الوجود موجود ونفسه
ان الوجود موجود بنفسه بنفسه بل يريد ان ترتب الاثار الخارجية على غير الوجود انما هو بسبب الوجود
واما الوجود فترتب اثاره الخارجية عليه بنفسه لا بسبب وزائد عليه وهذا معنى معقول وليس فيه
اتصاف الشيء بنفسه قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه فليس فيكون
كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى تحققه بنفسه قلنا نعم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه معطي
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما
في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يحتج تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما
يتحقق بعد مباشرة الفاعل له بوجود يقوم به عقلا ونقل فيه بان العقل الوجود اذا كان موجودا
بنفسه لم يكن نسبته الى الوجود والعدم بالسوية لامتناع ان يكون نسبة الشيء الى نفسه وبعضه
على السواء فلا يكون ممكنا لان الممكن ما يكون نسبته اليهما على سواء فيكون واجبا وجوابه انه
ان اريد بتساوي نسبته الى الوجود والعدم تساوي النسبة الى كونه وجودا وعدما فلا نم ان
الامكان يستلزم التساوي بهذا المعنى وان اريد بتساوي النسبة الى كونه موجودا ومعدوما
بمعنى انه لا يقتضي شيئا منهما بذاته فم ولكن لا نم ان كونه وجودا ينافي ذلك فان الفاعل اذا اوجد
الانسان يكون وجوده حاصلا بتبعيته وان لم يوجد لم يحصل وسيأتيك تتمة لهذا الكلام
عن قريب ان شاء الله تعالى وثانيا مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب تعالى
الوجود الخاص لا المطلق فانه زائد عندهم في الواجب والممكن جميعا قام وجوده عامه اه هذا الذكر
هو الذي يعول عليه الشيخ الرئيس في كتبه واجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره صاحب المواقف
هو الذي اشار اليه الشارح بقوله فان قلت ورده بان ليس المراد احتياج الوجود في كونه
وجودا بل المراد انه اذا كان زائدا كان ماهية متصفة به فاتصافها به لا بد من علة هي اما الذات

قوله يستلزم احد المحذورين لا يقال المحذور الثاني هو الامكان كما سيأتي فما وجه ترك
كان ممكنا بحيث يجوز ان لا يتصف وكيف التخلف ان يتصف لم يكن مباكه حتى يكون علة
للشيء متصفا به واما اذا كان اتصافه بالشيء بما هو جاجا فلا جاجه مباكه الى علة فان اتصافه
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن مباكه جاجه الى علة يجعلها متصفة
بها كذات الواجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن مباكه علة يجعلها متصفة به فان امكان
العلة ان يترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر واذا لم يكن مباكه طرفان متساويان فلا يحتاج
جاجه الى العلة ورجحها وقولهم ذات الواجب بعينها وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لان مباكه اقتضاء وتأثيره الا ما تقول اتصاف الشيء بامر لا يتصور ان يكون واجبا
نظرا الى ذات الاتصاف فانه لا يتصور استقلال نفسه بل احتياجه الى طرفيه ضروري فلا يكون
واجبا نظرا الى نفسه نعم قد يكون واجبا نظرا الى ذات الموصوف فيكون علة الذات وما ذكر
من ذات الواجب لما وجبت اتصافه بالوجود لم يكن مباكه علة يصير به متصفا بالوجود وما يتبادر
من اعتبار الاتصاف مع علته التي هي الذات فان المعلول الممكن اذا اخذ مع علته يكون واجبا
نظرا اليها واما امكانه وتساوي طرفيه فهو بالنظر الى نفسه فان الاتصاف اذا نظر الى نفسه لا يصير
كونه واجبا ووجوبه بسبب اخذه مع علته التي هي الذات وبانها ما ذكره الامام الغزالي هو حصوله
منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه
ازلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا
غيرها فهو مسلم فلا استحالة فيه اذ الدليل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحصول موجودة يكون
وجودها زائدا على ذاته ولا يلزم كون ماهيته سببا لوجوده فان الماهية في الاشياء الحادثة
لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر
وهو انه لا يستغني عنه فليكن ذلك في الاستحالة فيه وانما الاستحالة في تسلسل العلل واذا انقطع
فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وهذا
الجواب ايضا مردود اذ لا يخفى ان كل ما وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن علته لا يجب
وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر الى علته على سواء فيحتاج الى فاعل يحصله

لما وجبه

ان ه

والازلي ه

لم يدل ه

ان ه

سواء كان قديما او حادثا والوجود وان [illegible] فاعل بعد ما [illegible] لكن حصوله للماهية واقتضائها
[illegible] تستغني عما تحصل [illegible] على معنى ان كل الاشياء موجودة بل على معنى ان الحصول الذي هو
[illegible] بالوجود [illegible] الدليل [illegible] الاقطع [illegible] العلل [illegible] قصده وقطعه يحصل بحصول موجود
يكون وجوده زائدا عليه قلت [illegible] ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة وجوده
بل هو كاف بنظر [illegible] بعد اثبات مقطع للتسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع حين ماهيته
[illegible] الى علة موجدة لا تتصف هي بالذات فتقدم على الوجود بالوجود او عدما فلا يكون مقطعا
للتسلسل وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف بالقديم ان عنوا
بالسبب الفاعل قلنا الاشياء الحادثة ليست وجودها الى مبدأ بل علاقة المبدأ الاول
فان وجوده لا يجوز استناده الى غيرنا والا لم يكن مبدأ اول فعين استناده الى ماهية على
تقدير الزيادة وهم قال الامام الغزالي انا نعلم بالضرورة ان ماهيته ولا حقيقة غير معقول وكما لا يعقل عدما
مستقلا الا بالاضافة الى موجود مقدر عدمه فلا يعقل وجود مستقلا الا بالاضافة الى حقيقة
اذ ليس ذاتا واحدا فكيف تعين واحدا منه عن غيرها لا حقيقة له فان نفي الماهية نفي للحقيقة
فاذا نفي حقيقة الوجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان معقولا لكان في المعقولات وجود لا حقيقة له
يشاركه الاول في كونه لا حقيقة له وتباينه في ان له علة والاول لا علة له وهو بحيث لا يعقل
الا مضافا الى شيء هو الوجود المطلق وحصصه العارضة للوجودات الخاصة فان ما لا يعقل
الا بحيث لا يلاحظ معه شيء آخر ولو بوجه اجمالي حقيقته واما الوجود الخاص الواجبي الذي نفس
حقيقة الواجب عندهم ومحالوه بالحقيقة نسبة الى الوجودات الخاصة وعروضه للوجود المطلق فلا
انه لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو حقيقته وماهيته بل هو عين الحقيقة الواجبية وكشف حكم ما يعقل
الا مضافا الى حقيقة وما هو عين حقيقته غير معقول لنا بكنهه بل هو ارجع اضافية وسلبية يكون
الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شيء لا يسلم كون معروضه كذلك
الوجود المطلق وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يسلم ان يضاف الى ماهية لكن
وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا مطلقا سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كالواجب
ماهية معروضة للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي موجودا

ملم يثبت ه

العقل ه

وتعرّ عارض للماهية كون الوجود الخاص الممكن كذا لانهما صفتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في
الاحكام وكونه ممكنا بذاته المخصوصة ليس ثابتا للممكنات ووجوداتها تميزها بذاته لا بموضوعه
وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له اصلا لما حصور تميزها عن غيرها بل المراد ان وجوده الخاص موجود
بتشبيه وهو حقيقته المخصوصة وبه تميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة
في الخارج بل نفس الوجود فيه وما به للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر وثانيها ما ذكره الشارح
البهائي وهو الذي اراده المص هنا قوله لانا نقول مهنا الحيثية اما كثير المعلوم الى قوله بين العلم
وفيه بحث لان الحيثية المذكورة ليست بعد ما بل هي حالة يتبعها التقدم حال وجودها وهذا
ظاهر لا خفاء به قوله لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج لا حال كما ان هذه الحيثية
ليست موجودة في الخارج فكذا الوجود وان اعتبر اضافته الى العلة باعتبار ان الوجود
الماهية متصف به فكذا الحيثية كما في الى العلة باعتبار ان العلة تجعل الشيء متصفا بها فلا فرق
لانا نقول الوجود وان لم يكن موجودا خارجيا الا ضرورة ان العقل حاكم بان الموجد لا بد
ان يكون موجودا بخلاف تلك الحيثية قوله اجاب الحكماء بان المفيد للوجود اه يعني ان
تقدم العلة الفاعلة بالوجود على المعلول ضروري لا يقبل المنع وما ذكر في صور السند
فالفرق ظاهر بينه وبين صور النزاع فلا يلزم من جواز التقدم لا بحسب الوجود فيها جوازه في محل النزاع
اما ماهية الممكنات القابلة لوجوداتها فانها بحسب ان لا يكون معدومة بالوجود لا يستلزم ايجاده
اي حصل بخلاف المفيد للوجود فانه بحسب ان يكون موجودا بالتصور اي قوة الوجود واما العوارض
للماهية فانه يتوقف عليها في الوجود بل علة لها بحسب الذات فلا يلزم تقدمه عليها بالوجود بخلاف الفاعل
فانه علة لوجود الماهية فيجب تقدمه عليها بالوجود فهل حكم الماهية بترك انما هو في موجد غير ما
موجد ذاته لان وجوده من لوازم ذاته وما عدا ذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه وردها
التأثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل
باشرة الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات
الواجب كان موجودا بنفسه في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده
زائدا على ذاته فان هناك ايضا فالذات بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واول الفرق التقدم

وذكره بين ما جعل سندا للمنع وبين محل النزاع من قبيل تخصيص الاحكام العقلية بسبب
معارضها وذلك غير صحيح فان تقدم العلة على المعلول ضروري سواء كان علة فاعلية او قابلية
فلو جاز تخصيص الماهية الفاعل لوجودها بنفسها بعد استلزامه تقدم الشيء نفسه او السبق فلا
ما ذكرتم تقدم العلة القابلة بالوجود على المعلول منقوض بالهيولى فانها علة قابلية لوجود الصور
مع تقدم الصور عليها بالوجود لانها شرط علة الهيولى قلت الهيولى انما تكون قابلة في الخارج
لوجود الصور المعينة وهي متأخرة عنها وشرطية انما هي الصور المطلقة لا المعينة وقابلية الهيولى
انما هي بحسب العقل مقدما الوجود ومتقدمة على الصور المطلقة على الصور المطلقة وسيطلع على حقيقة الحال
فيما بعد ان شاء الله به وايضا ما ذكر من ان تقدم المعلوم للماهية عليها بحسب الذات لا بحسب الوجود
لا يصح على مذهب الحكماء فان تقدم الاجزاء على الماهية عندهم بحسب الوجود ايضا فان الاجزاء اذا كانت
اجزاء خارجية كان تقدمها عليها في الوجود الخارجي واذا كانت اجزاء حدية كان تقدمها
بحسب الوجود الذهني وتسميتها علة للماهية ليس لانها علل للماهية فقط دون الوجود بل لانها
عين العلل الخارجية التي هي الفاعل والغاية فانها علة للوجود فقط بخلاف المقوم فانه علة للماهية والوجود
ايضا فالوجه ما ذكرنا الكلام المحقق ان الماهية الممكنة غير قابلة للوجود في الاعيان اذ لو كانت قابلة
في الاعيان لكان من عوارض الوجود الخارجي وهي قد تكون موجودة في الخارج كالسواد بالنسبة
الى الجسم وقد لا تكون كالعمى بالنسبة الى الشخص الموصوف به واما كان توقف عروضه لموصوفه
على وجود موصوفه في الخارج فلو كان الوجود منها يلزم تقدم الشيء على نفسه او السبق فلا يكون قابلة له
الا في العقل على ان العقل يلاحظ الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا فانها
وان كانت موجودة في الذهن ح لكن للعقل ان يتأخرها غير مقيدة بهذا الوجود ثم ينسب اليها الوجود
فيجدها قابلة له فهي بحسب الوجود الذهني على وجود الماهية وليس قابليتها له بحسب الخارج حتى يلزم تقدمها
عليه في الوجود وهذا امر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة في الوجود الخارجي حال كونها موجودة
في الذهن فان ضرورة العقل حاكمة بان المؤثر في الوجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا
خارجيا وما يقال من ان التصورات اسباب للافعال الاختيارية فليس المراد به انها علل فاعلية
تلك الافعال بل هي شروط لتأثير الفاعل فيها ولا استحالة فيه اما المستحيل ان يكون موجودة

المعلول

الماهية الممكنة القابلة لوجودها من حيث الحكم العقلي بسبب لزوم استفادة الحاصل لها عن تخصيص الفاعل له

الذي

فهي بحسب

معنى

بحسب الوجود

متقدمة في الذهن

علة فاعلة كموجود خارجي فلنا مثل واهبا الموجود [illegible] واجيب عن هذا الوجه بانكم ان اردتم
بقبول العدم اه قبل الموجود ضربان موجود [illegible] لا بمعنى خارج عن [illegible] مقارن له فلا يتصور زوال
وجوده كما ان الانسان لانه انسان [illegible] لا يتصور سلب انسانيته عنه وضرب موجود لا لذاته
بل لمعنى مقارنه وارد عليه من خارج فهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه فهو يمكن بان يوجد وان
لا يوجد واما المعنى الذي مقارن ماهية غيره ويجعلها موجودا في الاعيان فلو حق في موضعه
ان ذلك المعنى وان كان وجود الفرد لكن لا كون ان يكون موجودا في نفسه لا من ذاته ولا
من عوارضه فهو معدوم واما قوله انه يقبل العدم اي الابداء يوجد ثم يعدم كما هو الظاهر فهو غلط
بلا ريب وان اريد انه يقبل العدم في الجملة فلا كلام فيه وانما الكلام في ان الشيء وما وجد بوجود
هو عين ذاته فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما هو هم نقضا له واقول بادئ بدء الاجمال
من ان الوجود قسمان قسم موجود بذاته وقسم موجود بمعنى مقارن له والاول العدم والثاني
ذهب الحكماء والقائلون بان الوجود عين في الواجب وزائد في الممكنات والاشاعرة ومنهم المص
لا يوافقونهم في ذلك بل يقولون ان وجود كل شيء هو عين ماهيته وهم ذلك يقولون من الماهيات
ما من شانه ان يكون اثرا للفاعل كماهية الواجب فانها موجودة بذاتها لا بفعل الفاعل
فقوله ان اريد انه يوجد ثم يعدم فهو غلط ملازمة دعوى الضرورة في صورة الزمان فلا يسمع على انه لا حاجة في
تحقق الامكان الى العدم الطارئ على الوجود بل يكفي جواز العدم في الجملة كما في الممكنات الذاتية
عندهم وان اراد بهذا المعترض ان الوجود اذا كان عين الماهية لا يتصور ان يتعلق بها جعل جاعل
وتاثير مؤثر فالكلام في حقيقة مفهوم الوجود ولم يلاحظ مفهوما منه وانما نقول ان الفعل هناك حمل ذاتي لا مجاز
بين الشيء ونفسه حتى يتوسط مجاز وجعل وان الرفع لا يتصور الا في النسبة فلا يتصور ان يكون
ماهية من الماهيات على تقدير كون الوجود نفسها قابلة للعدم اذ ليس هناك شيء غير الماهية
حتى يرد الارتفاع على النسبة بينهما فهذا كلام جيد الشارح وهو ضعيف من ثلاثة والمقصود منها
توجيه جواب المص على مذهب الاشاعرة ومن ان الماهيات في انفسها مجعولة وان رفع
الشيء اما معقول وان للتصورات الحالة عن النسب تناقض قوله بيت محمد [illegible] محمد [illegible] بها ماتت آل محمد قوله فانه اي الوجود الذهني [illegible] قد تعلق التعقل الموجود [illegible]

الممكن فيرتفع ملك الماهية وان كانت
عينية وجودها بارتفاع الماهية ومنها
ما ليس من شانه ان يكون اثرا للفاعل
كماهيته م

الاشياء م

في نفسه م

ملاء الوجود الذهني وكان هذا القائل فهم [illegible] لتعقل معنى العلم الذي هو من الكيفيات النفسانية
فليس كذلك فان المراد كما يفهم من الشرح ان كون الشيء موجودا في الذهن عبارة عن كونه معقولا
فاذا تعلقت الماهية كانت موجودة في الذهن [illegible] الوجود الذهني حاصلا فكيف يشك فيه
وحصول الجواب انه لا يلزم من حصول الوجود الذهني عند تعقل الماهية ان يتصور الوجود الذهني
بحكم ثبوته للماهية فانه يجوز ان يحصل الوجود الذهني ولا يشعر به فكيف يلزم ثبوته للماهية
حتى يصح الشك في وجود الذهني عند تعقلها قوله ولا يمكن ان يقال نريد انه لا يمكن الاستدلال
بهذا الطريق على زيادة الوجود الخارجي بان يقال قد يحصل الماهية في الذهن مع عدم كونها
موجودة في الخارج لورود المنع على المقدمة القائلة بان الماهية حاصلة في العقل لا بثبوتها على
الوجود الذهني وسيرد ما يحقق الحال فيه فيما بعد انشاء الله به قوله بل ما نشك في ثبوته اي
ثبوت الوجود للماهية ان اراد الشك في ثبوت الوجود على معنى كون الماهية وجودا
فلا مناسب لما سبق من الاستدلال لان المراد فيما سبق هو الشك في كونها موجودة
وان اراد الشك في كون الماهية موجودة فهو لا ينافي كون الوجود ذاتيا لها لان الذاتية
انما يقتضي الحكم بثبوته لها بالمواطاة لا بالاشتقاق قوله صحة ان يكون بعض الماهيات
من الماهيات اذا اجيب عنه بانه على تقدير التواطؤ لا يجوز ذلك لانه ان اقتضى الجوهر
وجب ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول والنفس فكذلك لا يقتضي الطبيعة
الواضح لا يختلف فلا يختلف وعلى تقدير التشكيك يكون زائدا وهو المطلوب فان قلت الوجود
مفهوم واحد لا يختلف مقتضاه سواء كان متواطئا او مشككا فلم الزم في المواطاة
المكابرة ان يقتضي دون التشكيك قلت لان القائلين بان الوجود متواطئ
يقولون بان الوجود طبيعة نوعية وافراده متوافقة في الحقيقة فلا يتصور اختلافها في مقتضى الطبيعة
بخلاف ما اذا كان مشككا فان افراده يكون متخالفة في الحقيقة فيجوز اختلافها في مقتضى
الطبيعة لكن لما كان التشكيك بعض العوارض يلزم ان يكون عارضا وهو المطلوب
فعلى هذا يكون الدليل دالا على زيادة الوجود المطلق دون الوجودات الخاصة
لان المشكك انما هو الوجود المطلق واعترض على الشق الاول بانه لا يقتضي شيئا منها

مقتضى

على كره

للماهية م

بل المقتضي للدخول والعروض والنفسية هو الماسات فلا يلزم محذور والمراد
بالعروض هو الخروج عن ذلك في مقابلة النفسية والدخول لا القيام بالغير
والاصلاح اليه فلا يرد ان القيام بالغير والاصلاح اليه مقتضى ذات الصفة
لا الموصوف وهذا الاعتراض يمكن توجيهه على وجهين اما بان يقال
الوجود لا يقتضي شيئا منها اصلا بل المقتضي لتلك الاحوال المختلفة
هي الماهيات المتخالفة فانه يجوز ان يكون شيء واحد مقتضيا لامر
متخالفة بسبب الشروط المختلفة وعلى الثاني بان يلزم من
التمسك ان لا يكون ذاتيا لبعض اجزائه لانه والمدعى ليس الا الثاني
فلا يتم الخط والله اعلم

او بان يقال هو لا يقتضي شيئا منها مقتضيا لامور متخالفة

في الكل والا لما اختلفت ولا يلزم لو كون هو ضنيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الاساس يتوقف فرعه على ما قالوه يتوقف على امور كوقوع الاجزاء الرشية
الشفافة فوق الافق في مقابلة الشمس حال ما يكون الشمس قريبة من الافق وكونها
متفاوتة متصلة غير متصلة لئلا تزل وكونها قدام جسم كثيف ينعكس عنها الاشعة
الواقعة عليها ويجب تنعكس الشعاع البصري من كل واحد منها الى الشمس بحيث يتساوى
زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس ومنها الامور كلها ظاهرة يعلم بادنى تامل الا ان منها الامور التي
سنذكرها فانها يحتاج الى بيان نحن نبين بعون الله كلا منهما على وجه لا يبقى للناظر في الكتاب
نقاب اما الذي سنذكره فانها يحتاج الى بيان نحن نبين بعون الله كلا منهما على وجه لا يبقى للناظر
في الكتاب ولا للمبصر نقاب اما الذي سنذكره واما هذا فاعلم ايها الناظر اذا نظر كل واحد من تلك الاجزاء
وصل بينهم الشعاع البصري الى جزء منه حصل هناك زاوية اذ كل جسم وان كان قطره كافيا فيه نقطة
فاذا وصل طرف الخط اليه لا بد وان ينطبق على نقطة منه ويبقى نقطة اخرى فوقه وتحته فيحصل
زاوية اذ كل جسم لا محالة تحته منهما احد ضلعيها مما للنظر والآخر نقطة ذلك الجسم فيحدث الزاوية

الحاصلة زاوية الشعاع ولكنا نبين كل جزء وصل الشمس بخط مستقيم
فهو فيما بعد ملتقى الشعاع ولا شك في وقوع زاوية اخرى بينه وبين الخط
البصري وعند الحاجة بنا اليهما واذا عرفت ما ذكر فاعلم ان الشعاع
البصري الواقع على جزء وبين تلك الجزء له ذا انعكس الى الشمس وهو فيكون
حاصل فيلزم حصول زاوية بين الخط المنعكس وبين نقطة ذلك الجزء
بكلية فلهذا زاوية الانعكاس يجب ان ينطبق الخط المنعكس
على الخط المستقيم الشمس وزاوية على زاوية وان يتساوى هذه الزاوية
زاوية الشعاع وكونها واقعة على مثله الانعكاس بحيث لو اخرجنا الخط
الشمس الواصل الى واحد منهما على قطر الافق المار بدائرة ارتفاع الشمس
لرفع طرفه على جميعها ومعرفته موقوفة على معرفة دائرة ارتفاع الشمس
والافق وقطره وحدوث الارتفاع فالافق دائرة عظيمة تفصل
بينهما يراها من الفلك وبينهما ما لا يراه قطرها يسمى الرسن والقدم ودائرة
ارتفاع الشمس ويسمى دائرة السمتية ايضا دائرة عظيمة يمر بمركز الرسن
المركز الشمس فيما بين طرف الخط والافق منها يسمى دائرة ارتفاع الشمس
اذا كانت فوق الافق واعتصاطها اذا كانت تحتها ولذا يسمى دائرة
الارتفاع ويقطع منها دائرة الافق بقطعتين منفصلتين حسب الانتقال

والشمس وبطرف الخط الذي من مركز العالم
او صح الشكل اي على ما هو موجود

الشمس يسمى كل منهما خطة رسمية وما بينهما وبين احد نقطتي
المشرق والمغرب من الافق يسمى قوس السمة والظهور منها يسمى
الدائرة السمتية والقطر خط ينصف الدائرة وما يقسمها منصفا
اولا فهو وتر فقطر الافق المار بدائرة الارتفاع الشمس الخط
الموصل من نقطة السمت الى نقطة السمة واذا عرفت هذا
عرفت ما قلنا بحيث لو اردنا الخط الهوائي فاذا عدنا الامور
ونظر الانسان الى تلك الاجزاء ان تلك الشعة منها الى الشمس
فيود كل واحد منها ضوءا دون شكلها الصورة فيود فوسا
قريبة من تصنف مختلفة الالوان لاختلاط ضوء الشمس مع الكوز
الظاهرة تلك الاجزاء كما هو معلوم من النظر الى المرآة الملونة
فهذا هو البكر الاجمال الكافة المناسب لما التمسه الاخوان
ومن اراد الزيادة فعليه الممارسة الكتب واذا اردت ان
اتيك ما ذكرنا راي بحي فعليك المطالعة من الصورة نقد
عليها بقدر ما يمكن ان يتصور في السطح ودوام النظر اليها فانك
كلما زاد نظرا ومعنا ما دورت حسنا وحسابا منذا ما قاله الحكماء
على ما اشرنا اليه وما نحن فالاولى بنا ابتدا المشرعة ان نطرب

AMCA ZADE
HÜSEYİN PAŞA
TÜRKİYE YAZMALARI 302